Contribuţia traducătorilor:
Ingrid Ilinca (lb. franceză) – „Omul medieval”, cap. IV, VII, VIII, IX, X *(L'homme medieval,* Seuil, Paris, 1989)
Dragoş Cojocaru (lb. italiană) – cap. I, II, v, VI *(L'uomo medievale,* Laterza, Roma-Bari, 1996)
Redactor: Dana Zămosteanu
L'uomo medievale
© 1987 by Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
eby Polirom Co S.A., 1999, pentru prezenta traducere
Editura POLIROM
Iaşi, P.O. Box 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, el. 7
The Romanian language edition arranged through the mediation of Eulama Literary Agency
Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale:
Omul medieval /coord: Jacques Le Goff; trad. de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocarii; postf.: Alexandru-Florin Platon. – Iaşi: Polirom, 1999
368 p.; 21 cm. – (Plural M)
Tit. orig. (ita): L'uomo medievale
Bibilogr.
ISBN: 973 – 683 – 285 – 6
I. Le Goff, Jacques (coord.)
II. Ilinca, Ingrid (trad.)
III. Cojocaru, Dragoş
IV. Platon, Alexandru-Florin (postf.)
CIP: 94 (4)” 04/14” Printed in ROMÂNIA
Jacques Le Goff
(coordonator)
OMUL MEDIEVAL
Traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru Postfaţă de Alexandru-Florin Platon
POLIROM 1999
OMUL MEDIEVAL
Jacques Le Goff

Cartea de faţă ni-l prezintă pe omul medieval şi ne oferă zece profiluri ale acestuia, scrise de zece medievişti actuali de primă mărime. Însă a existat el oare? Nu este o

abstracţie, departe de realitatea istorică?

Definiţia unei istorii „umane” – singura istorie demnă de acest nume – a fost dată, acum jumătate de veac, de Marc Bloch şi Lucien Febvre, înscriindu-se în ansamblul de cunoştinţe fundamentale din acest domeniu. Dar istoria „umană” este oare cea *a omului* sau a *oamenilor!* Lucien Febvre a răspuns astfel la întrebare: „Omul, măsură a istoriei, unica ei măsură. Mult mai mult chiar, raţiunea ei de a fi”. Dar şi: „Oamenii, singurele obiecte ale istoriei – ale unei istorii care nu se interesează de cine ştie ce om abstract, veşnic, imuabil în esenţă şi perpetuu identic cu sine, ci de oamenii surprinşi întotdeauna în cadrul societăţilor ai căror membri sunt, de oamenii membri ai acestei societăţi într-o epocă bine determinată a dezvoltării lor, de oamenii dotaţi cu funcţii multiple, cu activităţi diverse, cu preocupări şi aptitudini variate, ce se amestecă toate, se ciocnesc, se contracarează şi sfârşesc prin a încheia între ele o pace de compromis, un *modus vivendi* numit viaţă” 1.

Omul şi oamenii, oamenii în societatea Occidentului creştin, în principalele lor funcţii (adică în esenţialul şi concretul statutului lor social, ale meseriei lor, ale profesiunii lor), în epoca unui diptic medieval – a cărui primă faţă este cea a prestigiosului avânt al creştinătăţii dintre anul 1.000 şi secolul al XII-lea, iar a doua, cea a unui timp tulbure, numit Evul Mediu târziu, unde se învolburează împreună o lume a trecutului în criză şi lumea unui nou Ev Mediu, Renaşterea –, în sfârşit, oamenii *vii* (în condiţiile lor de viaţă, cu credinţele şi practicile lor), acesta este subiectul cărţii de faţă.

Omul sau oamenii?

Cei mai mulţi dintre autorii acestor profiluri au insistat asupra diversităţii tipurilor de oameni din Evul Mediu pe care le prezentau. Giovanni Miccoli a dorit chiar să vorbească mai degrabă despre călugări în general decât despre călugăr. Câte diferenţe între călugării

1. Lucien Febvre, *Combats pour l’histoire,* Paris, 1953, p. 103 şi pp. 20 – 21.

provensali (Lerins, Saint-Victor din Marsilia) din secolele al IV-lea şi al V-lea, inspirându-se din modelul oriental al Părinţilor pustiei, şi clunisienii de la începutul secolului al X-lea, între irlandezii din secolele al VII-lea şi al VIII-lea şi cistercienii din secolul al XII-lea, între sfântul Benedict şi Gioacchino da Fiore! Singurătate sau apostolat, muncă manuală sau muncă intelectuală, slujirea lui Dumnezeu în rugăciune şi oficii liturgice sau slujirea creştinătăţii în ordinele militare de călugări-soldaţi născuţi din cruciadă, viaţă eremitică sau viaţă mănăstirească – câte alegeri diverse! Şi totuşi oamenii Evului Mediu au fost foarte conştienţi de existenţa unui tip particular, a unui personaj colectiv, Călugărul. Omul care, individual sau colectiv, se desparte de masa socială pentru a trăi o relaţie privilegiată cu Dumnezeu. Sau, după una dintre numeroasele definiţii medievale ale călugărului: *Js qui luget”,* „Cel ce plânge”, plânge peste propriile păcate şi păcatele oamenilor şi, printr-o viaţă de rugăciune, de meditaţie şi de pocăinţă, încearcă să se mântuiască pe sine şi pe oameni.

Ocupându-se de „orăşean”, Jacques Rossiaud se întreabă: „Ce au în comun cerşetorul şi burghezul, canonicul şi prostituata, orăşeni şi unii, şi alţii? Locuitorul din Florenţa şi cel din Montbrison? Neoci-tadinul dezvoltării iniţiale şi descendentul lui din secolul al XV-lea?”. Şi schiţează imediat un răspuns: „Nici unii, nici ceilalţi nu se pot ignora, căci se integrează în acelaşi mic univers de populare densă care impune forme de sociabilitate necunoscute la sat, un mod de a trăi specific, folosirea cotidiană a banilor şi, pentru unii, o deschidere obligatorie spre lume”. Evident, orăşeanul medieval există pentru că se opune ţăranului, este contrafigura lui, într-o opoziţie mult atenuată şi schimbată în zilele noastre.

Confruntată cu diversitatea condiţiilor feminine în Evul Mediu, Christiane Klapisch-Zuber a ales o perspectivă, un punct de vedere: femeia definită concret prin locul şi funcţiile sale în sânul *familiei.* Iar dincolo de

multiplicitatea de niveluri sociale ale familiilor, de îmbunătăţirea lentă şi contrastantă a statutului femeii în decursul celor cinci secole avute în vedere aici, aceasta s-a lovit întotdeauna de ideologia medievală subiacentă, care face din ea, Femeia, o fiinţă înşelătoare şi ispititoare, cel mai bun ajutor al diavolului, o veşnică Evă incomplet răscumpărată prin Maria, o fiinţă primejdioasă ce trebuie supravegheată, un rău necesar tocmai pentru existenţa şi funcţionarea familiei, pentru procreare şi controlarea unui pericol major pentru omul creştin, sexualitatea.

Şi, pentru a da un ultim exemplu, Enrico Castelnuovo s-a întrebat în ce fel, de la orfevrierul roman la arhitect, la sculptor şi la pictorul de vitraliu gotic, de la miniaturist la Giotto, putem decela exprimarea, emergenţa unei conştientizări, de către creator şi de către societatea pentru şi în care creează, a personajului ce se va numi mai târziu în franceză un *artiste (artist).*

OMUL MEDIEVAL

Omul medieval

Să revenim însă la om. Recunoşteau oare înşişi oamenii Evului Mediu o realitate ce trebuia numită *omul,* desluşeau ei în amestecul societăţii în care trăiau un model aplicabil deopotrivă regelui şi cerşetorului, călugărului şi în enestrelului, negustorului şi ţăranului, bogatului şi săracului şi, din punctul de vedere al sexului, femeii şi bărbatului – şi care ar fi *omul?*

Fără nicio îndoială, răspunsul este afirmativ şi chiar trebuie să subliniem că puţine epoci au avut, ca Evul Mediu creştin occidental din secolele al XI-lea şi al XV-lea, convingerea existenţei universale şi veşnice a unui model uman. În această societate dominată, pătrunsă de religie până în cele mai intime ţesuturi, evident că modelul era definit prin religie şi, înainte de toate, prin cea mai înaltă expresie a ştiinţei religioase, teologia. Dacă exista un tip uman ce trebuia exclus din panorama omului medieval, acesta era cel al nereligiosului fundamental, tipul pe care îl vom numi mai târziu libertin, liber-cugetător, ateu. Cel puţin până în secolul al XIII-lea şi chiar până la sfârşitul

perioadei pe care o avem în vedere, nu întâlnim în texte decât un număr infim de negatori ai existenţei lui Dumnezeu. În majoritatea acestor cazuri rare, ne putem chiar întreba dacă nu este vorba de o lectură greşită a textelor sau de extrapolarea de către copişti a afirmaţiilor din aceste originale izolate, plecând de la exagerări verbale emise într-un moment de furie sau – pentru câţiva intelectuali – de beţie conceptuală? Dacă oamenii din Evul Mediu au repetat adesea versetul din psaltire – cartea de pe care alfabetizaţii învăţau să citească – „Nebunul zice în inima lui: «Nu există Dumnezeu!» *„(Psalmi* 14.1) *, acest citat obişnuit nu trebuia să fie resimţit decât ca una dintre exprimările misterioase şi de neînţeles ale unui text sacru. Pentru clerici era un punct de plecare comod – întrucât era extras din autoritatea scripturară – pentru a enunţa dovezile existenţei lui Dumnezeu. Însă nerelegiosul (îl găsim la „ceilalţi”: jidovul, necredinciosul, păgânul) este atât de rar şi de îndoielnic în Evul Mediu, încât nici măcar nu face parte din galeria de marginali prezentată de Bronisław Geremek.

Aşadar, ce este omul pentru antropologia creştină medievală? Făptura lui Dumnezeu. Natura, istoria şi destinul omului se află mai întâi din cartea Genezei de la începutul Vechiului Testament. În a şasea zi a Creaţiei, Dumnezeu l-a făcut pe om şi i-a dat explicit stăpânirea asupra naturii: flora şi fauna care să-i ofere hrana. Omul medieval are deci vocaţia de a fi stăpânul unei naturi desacralizate, al pământului şi al animalelor. Însă Adam, instigat de Eva, ea însăşi coruptă de şarpe, adică de rău, a săvârşit păcatul. De-acum încolo.

1. Citatele biblice au fost extrase din Biblia sau Sfânta Scriptură, Gute Botschaft Verlag, 1989, 1990, Dillenburg, Germania, ediţie revizuită după traducerea D. Cornilescu (n.t.).

două fiinţe sălăşluiesc în el, cea făcută după „chipul şi asemănarea” lui Dumnezeu şi cea alungată din paradisul terestru după comiterea păcatului originar, condamnată la

suferinţă – concretizată în munca manuală pentru bărbat şi chinurile facerii pentru femeie –, la ruşinea simbolizată prin tabuul goliciunii organelor sexuale şi la moarte.

În funcţie de epoci, creştinătatea medievală va insista fie asupra imaginii pozitive a omului, fiinţă divină, creată de Dumnezeu după asemănarea sa şi asociată creaţiei de vreme ce Adam a dat nume tuturor animalelor, menită să regăsească paradisul pierdut din greşeala sa, fie asupra imaginii negative, cea a păcătosului, mereu pe punctul de a cădea în ispită, de a se lepăda de Dumnezeu şi, prin urmare, de a pierde pentru totdeauna paradisul, de a cădea în moartea veşnică.

Viziunea pesimistă asupra omului, slab, vicios, înjosit în faţa lui Dumnezeu, este prezentă de-a lungul întregului Ev Mediu, mai accentuată însă în timpul Evului Mediu timpuriu, între secolele al IV-lea şi al X-lea – şi apoi în secolele al XI-lea şi al XII-lea –, în timp ce imaginea optimistă a omului, răsfrângere a chipului divin, capabil să continue creaţia pe pământ şi să se mântuiască, are tendinţa de a se impune începând cu secolele al XII-lea şi al XIII-lea.

Interpretarea condamnării la muncă din Geneză domină antropologia Evului Mediu. Este lupta între două concepţii asupra muncii/ trudei şi a omului la lucru. De o parte, se insistă asupra muncii cu caracter de blestem şi pedeapsă; de cealaltă, asupra potenţialităţilor muncii ca instrument de răscumpărare şi mântuire. Prin analiza sculpturilor realizate de Wiligelmo pe faţada Domului din Modena (în jurul anului 1100), Chiara Frugoni a indicat momentul în care umanismul pesimist al Evului Mediu timpuriu pare gata să încline spre un umanism optimist: vedem afirmându-se mai mult imaginea unui Adam capabil de o muncă creatoare decât cea a unui Adam strivit de munca-pedeapsă şi de blestemx.

În Evul Mediu timpuriu, modelul biblic în care s-a întrupat, fără îndoială, cel mai bine imaginea omului este Iov. Fascinaţia personajului veterotestamentar a fost cu atât mai mare cu cât comentariile la *Cartea lui Iov* făcute

de papa Grigore cel Mare (590 – 604), *Moralia în Job,* au alcătuit una dintre cărţile cele mai citite, cele mai folosite şi cele mai popularizate de clerici. Iov este omul care trebuie să accepte voinţa lui Dumnezeu, fără a-i căuta alte justificări decât bunul plac divin. Căci el este mai puţin păcătos decât oricare alt om; „era desăvârşit şi drept. El se temea de Dumnezeu şi se abătea de la rău" *(Iov* 1.1). Copleşit de încercările lui Dumnezeu, multă vreme nu înţelege şi constată că zilele omului „se duc fără nădejde", că viaţa îi este doar o „suflare". În cele din urmă, renunţă la orice mândrie, la orice revendicare: „Cum ar putea omul muritor să fie

1. Chiara Frugoni, „Le lustre veterotestamentarie e îi programma della facciata", în *Lanfranco e Wiligelmo. II Duomo di Modena,* Modena, 1984, pp. 422 – 451.

drept înaintea lui Dumnezeu? Cum ar putea cel născut din femeie să fie curat? Iată, nici luna nu este strălucitoare şi stelele nu sunt curate înaintea Lui; cu atât mai puţin omul muritor, care nu este decât un vierme, fiul omului, care nu este decât un viermişor!" *(Iov* 25.4 – 6).

Iconografia medievală atât de revelatoare şi făuritoare a imaginarului nu cunoaşte, în general, din istoria lui Iov decât episoadele umilirii lui în faţa lui Dumnezeu, iar imaginea privilegiată este aceea a lui Iov ros de ulceraţii – pictura medievală face din Iov epava de om care este leprosul – şi stând pe gunoi.

De la sfârşitul secolului al XIII-lea, arta ne propune, dimpotrivă, portretul omului, sub trăsăturile „realiste" ale mai-marilor acestei lumi: papă, împărat, rege, prelat, mare senior, burghez bogat, toţi încrezători, mândri de ei înşişi, etalându-şi reuşita, frumoşi dacă se poate, iar dacă nu se poate – impunându-i celui care îi priveşte admirarea trăsăturilor lor individuale, fiind deci şi mai impunători atunci când sunt urâţi.

În schimb, suferinţa nu mai este trăită doar de om, ci de Dumnezeu însuşi, de Iisus. În perioada carolingiană, creştinismul latin a făcut o importantă alegere. El a

preferat imaginile, respingând arta nonfiguративă a evreilor şi musulmanilor, iconoclasmul creştinismului grec bizantin. Alegere esenţială ce înscăunează antropomorfismul creştin medieval1. Relaţiile dintre om şi un Dumnezeu ce i se înfăţişează, pe care îl poate reprezenta sub trăsături umane, primesc astfel o amprentă profundă. Un Dumnezeu care, pe deasupra, deşi unul, este triplu. Dacă Sfântul Duh, figurat prin simbolismul animal al porumbelului, scapă antropomorfismului, primele două persoane speculează opoziţiile complementare ale bătrâneţii şi tinereţii, ale regalităţii şi Pătimirii, ale divinităţii şi umanităţii. Or, din ce în ce mai mult – după cum arată aici Giovanni Miccoli şi André Vauchez –, începând cu secolele al XII-lea şi al XIII-lea, Iisus este Hristosul Pătimirii, al Biciuirii, al Batjocurilor, al Răstignirii, al Plângerii. Printr-o tulburătoare răsturnare de imagini, de-acum încolo omul suferinţei este prin excelenţă Dumnezeul întrupării, este Hristos. Iar în secolul al XV-lea iese la iveală imaginea lui Iisus aşa cum îl arată Pilat mulţimii, purtând haina de purpură şi coroana de spini ale batjocurii, spunându-i, după Evanghelia lui Ioan*: „JEcce homo”,* „Iată omul”. Acest om dintr-un moment excepţional al istoriei omeneşti devine figura simbolică a omului suferind, umilit, dar divin. Iar marea taină a istoriei, pe care de-a lungul întregului Ev Mediu teologii s-au străduit s-o explice, este de ce Dumnezeu a acceptat, a hotărât să se facă om, să se umilească în Hristos. *Cur Deus homo (De ce un Dumnezeu om* 2) este titlul unuia dintre cele mai frumoase tratate ale sfântului Anselm de Canterbury.

1. François Boespflug şi Nicolas Lossky (coord.), *Nicée II. 787-1987. Douzi siècles d’images religieuses,* Le Cerf, Paris, 1987.

2. Titlul ediţiei româneşti: *De ce s-a făcut Dumnezeu om,* Polirom, Iaşi 1997 (n.t.).

OMUL MEDIEVAL

Dar omul teologiei (sau, dintr-o anumită perspectivă, al mitologiei creştine medievalel) nu stă închis faţă în faţă cu Dumnezeu. El este o miză într-o luptă care îl depăşeşte

adesea, cea dusă împotriva lui Dumnezeu, împotriva Binelui, de către duhul Răului, Satan. Desigur, creştinismul a respins şi a condamnat maniheismul. Fără a ne referi la unii eretici, cum ar fi catharii, nu există un Dumnezeu al Binelui şi un Dumnezeu al Răului, un Dumnezeu al spiritului şi un Dumnezeu al materiei, nu există decât un singur Dumnezeu, un Dumnezeu bun (putând fi şi un Dumnezeu mânios) superior lui Satan – căpetenia îngerilor răzvrătiţi şi învinşi –, dar care i-a lăsat acestuia o mare putere asupra omului. De om ţine, după liberul său arbitru, să accepte sau să refuze harul ce l-ar mântui, să cedeze sau să reziste păcatului ce l-ar osândi. În afara ajutoarelor spirituale asupra cărora voi reveni (Fecioara, sfinţii), omul este miza luptei duse în jurul mântuirii sau al damnării sale de cele două oşti supranaturale, demonii şi îngerii, în orice clipă gata să-l atace sau să-l sprijine. Miza o constituie sufletul său, pe care unii autori medievali îl vor înfăţişa asemenea unei mingi dintr-o aprigă partidă de fotbal între o echipă diabolică şi o echipă angelică. Omul Evului Mediu este şi imaginea sufletului său sub forma unui omuleţ cântărit în balanţa Judecăţii de sfântul Mihail sub ochii atenţi ai lui Satan, gata să facă tija să încline în partea rea, şi ai sfântului Petru, prompt în a acţiona asupra talgerului bun.

Din această antropologie creştină s-au ivit două concepţii asupra omului, care, de-a lungul Evului Mediu, au avut tendinţa de a se amplifica până la o adevărată definiţie a omului!

Prima este cea a omului călător, *homo viator,* mereu pe drumuri pe pământ şi în viaţă, ce nu sunt decât spaţiile-timp efemere ale destinului în care el merge, după propriile-i alegeri, fie spre viaţă, fie spre moarte – pe vecie. De aceea, în mod paradoxal, călugărul, asociat prin vocaţie unui loc de recluziune, merge adesea pribeag pe drumuri. În secolul al XIII-lea, fraţii din ordinele mendicante, cu sfântul Francisc din Assisi în frunte, vor fi tot atât de frecvent *în via,* pe drum, ca în mănăstiri. Prin esenţă, prin vocaţie, omul Evului Mediu este un *pelerin,* iar în secolele

al XII-lea şi al XIII-lea, sub forma cea mai înaltă şi cea mai primejdioasă cu putinţă a pelerinajului, un *cruciat.* Totuşi, nu am reţinut pelerinul şi cruciatul printre tipurile de om medieval prezentate aici. Primul, pentru că, deşi nu toţi creştinii au făcut pelerinaje – în orice caz unul dintre cele trei mari pelerinaje medievale, la Ierusalim, la Roma şi la Santiago de Compostella (şi câte alte pelerinaje, în regiuni geografice mai mult sau mai puţin restrânse!) –, orice om era în Evul Mediu un pelerin potenţial sau simbolic. Dimpotrivă, cruciaţii, în ciuda visurilor de

1. Jean-Claude Schmitt, „Christianisme et mythologie. Occident mădieval et «pensbe mythique»", in Yves Bonnefoy (coord.), *Dictionnaire des mythologies,* vol. I, Flaminarion, Paris, 1981, pp. 181-185.

cruciadă persistente până la sfârşitul Evului Mediu, nu au fost decât o minoritate – cu toate că foarte semnificativă – în decursul a numai două din secolele avute în vedere aici.

Însă această chemare a drumului poate să-l şi rătăcească pe omul medieval, căci îl poate smulge stabilităţii, care este şi ea o condiţie de moralitate şi mântuire. Pelerinajul se poate transforma în rătăcire, în vagabondaj. Vai de omul „fără niciun căpătâi" în Evul Mediu, mai ales dacă e cleric. Printre cele mai rele încarnări ale omului medieval figurează clericii rătăcitori şi călugării cerşetori. Giovanni Miccoli i-a reperat, iar Bronisław Geremek a întâlnit turme de vagabonzi printre marginalii săi1.

Cealaltă concepţie este cea a omului ca penitent. Chiar dacă nu este călugăr, penitent prin excelenţă, chiar dacă nu este obsedat de ideea că munca este o pedeapsă, omul medieval, condiţionat de concepţia asupra păcatului ce i-a fost insuflată, caută în penitenţă mijlocul de a-şi asigura mântuirea. Deşi nu aderă la formele extreme de penitenţă reprezentate de autoflagelarea privată (cazul lui Ludovic cel Sfânt, rege al Franţei) sau publică (grupurile de flagelanţi despre care s-a vorbit atât în 1260, de

exemplu, cât şi în 1349-1350, după prima epidemie de ciumă neagră), omul Evului Mediu este oricând gata să răspundă la o calamitate, la un şoc evenimenţial printr-o penitenţă excepţională. Începând cu al IV-lea conciliu de la Lateran (1215), obligaţia oricărui creştin de a merge cel puţin o dată pe an la confesiunea auriculară, şi de a îndeplini deci penitenţa ce rezultă de aici, instituţionalizează practica penitenţială şi îi dă un caracter regulat.

Omul din care dogma şi practica creştinismului medieval tind să facă un tip universal uşor de recunoscut în orice condiţii este o fiinţă complexă. Mai întâi, el este constituit prin unirea conflictuală a sufletului şi a trupului. Indiferent de dispreţul creştinismului medieval faţă de corp, „acest dezgustător veşmânt al sufletului", cum îl numeşte Grigore cel Mare, omul medieval este constrâns nu numai prin experienţa sa existenţială, ci şi prin învăţătura Bisericii să trăiască în funcţie de cuplul trup-suflet. Orice parte a corpului, orice caracter trupesc este un semn simbolic ce trimite la suflet. Mântuirea sau damnarea se realizează trup şi suflet sau, mai exact, sufletul îşi întâlneşte destinul prin intermediul trupului. După cum amintea recent2 Piero Camporesi, „dogma învierii cărnii, «genul de dogmă cel mai uluitor» (Chesterton), stârnea, până la o tensiune de nesuportat, senzaţiile trupeşti de durere şi spaimă". Corpurile sfinţilor, spune André Vauchez, cadavre în care a început lucrarea de înviere a trupurilor, răspândesc celebra „mireasmă de sfinţenie".

Dar în alcătuirea sa, omul medieval nu se limitează la cuplul trup/suflet *(corpus I animă)*: spiritul *(spiritus)* introduce ideea de suflare

1. G.B. Ladner, *JHomo viator:* medieval ideas on alienation and order", în *Speculum*, vol. XLIII, 1967, pp. 235 şi urm.

2. Piero Camporesi, *La casa dell'eternită,* Milano, 1987, p. 84.

şi acoperă un larg evantai de sensuri, de la cea mai elevată filosofie antică şi creştină până la semnificaţiile aproape materiale pe care le dobândeşte în limbile vulgare, însă el leagă mentalul uman de a treia persoană a Treimii1. Apoi *cor, inima,* care se insinuează între suflet şi spirit şi îşi însuşeşte din ce în ce mai mult interioritatea sentimentelor, se ataşează ideii de dragoste şi unei game din ce în ce mai extinse de sentimente. De asemenea, ea se opune *capului,* iar prestigiul îi creşte pe măsură ce se răspândeşte simbolistica sângelui, căruia îi este motor. În alcătuirea sa fizică, în organismul său corporal, omul devine la rândul lui referinţă simbolică. Începând cu umanistul din Chartres, Ioan din Salisbury, în al său *Polycraticus* (1159), corpul omenesc este imaginea metaforică a societăţii, o societate al cărei rege (sau papă) este capul şi ai cărei meşteşugari şi ţărani constituie picioarele. Dar aceasta înseamnă a afirma unicitatea organismului uman şi solidaritatea corpului social. În anumite şcoli teologice şi filosofice, omul este un *microcosm*. În perspectivele naturaliste care se dezvoltă odată cu filosofia din Chartres a secolului al XII-lea, omul dobândeşte astfel o nouă imagine pozitivă, cea a unei naturi în miniatură, o natură creată, fireşte, de Dumnezeu şi supunându-se legilor date de el, dar prin care omul îi regăseşte planului „ştiinţific” o centralitate, o plenitudine din care părea mai mult sau mai puţin căzut în Evul Mediu timpuriu.

În sfârşit, concepţiile medievale asupra omului îl integrau toate, într-un fel sau altul, în societate. Ele oferă, *mutatis mutandis,* un punct de convergenţă cu istoricii moderni şi în special cu cei care au scris studiile incluse în această carte. Niciunul nu a conceput şi prezentat profilul omului medieval în afara societăţii în care trăia. Astfel, studiind concepţia asupra omului a predicatorului franciscan Berthold de Ratisbonne în secolul al XIII-lea, Aron Gurevici descoperă o concepţie asupra persoanei care integrează caracterul ei social: „Persoana nu se reduce la unitatea sufletului şi a trupului, întrucât ea

cuprinde şi funcţia socială a omului”.

Toţi istoricii care au contribuit la realizarea acestui volum au încercat, aşa cum doream şi eu, să descrie şi să explice omul medieval cu ajutorul realităţilor economice, sociale, mentale şi imaginare, în a căror uniune structurată majoritatea istoricilor actuali văd însăşi istoria. Ei sunt moştenitorii şi creatorii a două mari idei care, în secolul nostru, au revoluţionat istoria: prima, că istoria economică şi socială constituie baza explicării trecutului, şi a doua, că rolul reprezentărilor este în egală măsură fundamental în evoluţia istorică. Omul medieval este prezentat aici în toate dimensiunile sale, inclusiv cea imaginativă, fapt ce permite abordarea, în sfârşit într-o formă raţională – dacă nu chiar ştiinţifică –, a tipologiei sociale şi mentale a oamenilor trecutului. Ceea ce face posibilă evocarea documentată

1. *Spiritus.* Actele celui de-al IV-lea colocviu internaţional al Lessico Intellettuale Europeo, coord. M. Fattori şi M. Bianchi, Roma, 1984.

şi argumentată a omului din Evul Mediu prin intermediul a zece profiluri este o fecundă împletire, în istoriografia contemporană, a tipologiilor medievale cu cele moderne. Doar prin combinarea lor istoricul poate prezenta o imagine şi o explicaţie a omului din trecut care să evite anacronismul, răspunzând întrebărilor epocii noastre şi progreselor ştiinţei istorice.

Tipurile umane, de la cupluri la schema trifuncţională: călugărul, cavalerul, ţăranul

Societăţile se străduiesc să-şi descrie structurile cu ajutorul schemelor, care sunt pertinente cu două condiţii: să corespundă realităţilor sociale concrete, să ofere mijloace intelectuale adecvate celor ce vor să conceapă şi/sau să conducă aceste societăţi.

Societatea medievală a fost, mai mult decât altele, una a înfruntărilor, şi, dacă a respins maniheismul doctrinal, ea a practicat în schimb un maniheism efectiv, prin opoziţiile mai mult sau mai puţin manifeste de tip

buni/răi sau, în orice caz, de tip superiori/inferiori.

Astfel, creştinătatea medievală s-a reprezentat adesea în scheme binare, în cupluri antitetice – cea mai generală şi cea mai importantă a fost opoziţia clerici/laici1, normală într-o societate dominată de o religie cu cler. Însă şi puterea a fost o linie de clivaj importantă, în Evul Mediu timpuriu, ea s-a tradus prin opoziţia *potens/pauper* (puternic/sărac), înlocuită din secolul al XIII-lea de cuplul *bogat/ sărac,* fapt care traducea progresele economiei monetare şi promovarea bogăţiei ca sursă ori consecinţă a puterii.

Totuşi, conştientizarea unei complexificări a societăţii i-a determinat pe oamenii Evului Mediu să prefere scheme mai articulate decât simplista schemă binară. Astfel ei puteau explica mai bine un joc social mai complex. Una dintre principalele scheme a fost aceea care a introdus pur şi simplu o categorie intermediară, aceea a mediei între categoriile extreme, a celor mari şi a celor mici: *majores, mediocres, minores.* Această schemă a fost pertinentă în special la începutul secolului al XIII-lea, când burghezii oraşelor au apărut drept *mediocres* între aristocraţia marilor laici şi clerici şi masa ţăranilor şi a orăşenilor de rând.

Dar schema care s-a bucurat la clerici şi se bucură astăzi la istorici de cel mai mare succes este cea trifuncţională, recunoscută de Georges Dumezil ca o structură fundamentală a culturii indo-europene. El identifică în spiritul şi în instituţiile societăţilor care au moştenit-o trei funcţii necesare bunei lor funcţionări: o primă funcţie – de suveranitate magică şi juridică, o a doua – de forţă fizică

1. Jacques Le Goff, „Chierico/laico”, în *Enciclopedia Einaudi,*vol. II, Torino, 1977, pp. 1066-1086.

şi o a treia – de fecunditate1. Absentă din Biblie, această schemă apare în Occidentul creştin în secolele al IX-lea şi al X-lea şi se impune odată cu unul din textele episcopului Adalberon de Laon din *Poame au roi Robert (le*

Pieux), în jurul anului 1030. Adalberon deosebeşte trei componente în societatea creştină: *oratores, bellatores, laboratores,* cei care se roagă, cei care luptă şi cei care muncesc. Schema corespunde peisajului social de după anul 1.000. Există mai întâi clericii şi în special călugării (episcopul Adalberon le recunoaşte cu acrimonie puterea), a căror funcţie este rugăciunea ce îi leagă de lumea divină şi le dă pe pământ o putere spirituală de excepţie; apoi, războinicii şi în special noua pătură socială a luptătorilor călare, ce va deveni o nouă nobilime – cea a *cavalerilor,* care protejează celelalte două ordine prin forţa armelor; în sfârşit, lumea muncii, reprezentată în principal de ţărani, ale căror condiţii juridico-sociale au tendinţa să se unifice şi care, prin produsul muncii lor, asigură viaţa celorlalte două ordine. Societate în aparenţă armonioasă, complementară, în care lucrătorii se bucură de o promovare dacă nu socială, măcar ideologică. De fapt, schema ideologică se asociază cu realitatea socială şi, în curând, o întăreşte: aplicarea schemei biblice a celor trei fii ai lui Noe la schema trifuncţională permite subordonarea celui de-al treilea ordin primelor două, după cum Ham, cel mai necuviincios faţă de tatăl său, a devenit robul celor doi fraţi ai săi, Sem şi Iafet. Schema, aparent egalitară, consolidează inegalitatea socială dintre cele trei grupuri.

Această schemă fundamentală a servit drept punct de plecare pentru primele trei profiluri ale cărţii, cel al *călugărului* (al călugărilor) – de Giovanni Miccoli, cel al *cavalerului* – de Franco Cardini şi cel al *ţăranului* (şi al muncii lui) – de Giovanni Cherubini.

Giovanni Miccoli evidenţiază pretenţia la hegemonie socială a călugărilor occidentali din Evul Mediu şi mentalitatea lor elitistă. Ei se declară singurii moştenitori autentici ai Bisericii primitive, descriu condiţiile de viaţă ale oamenilor după o ierarhie de moralitate şi de merite, în vârful căreia se situează pe ei înşişi. Mai mult decât un eremit izolat şi independent, călugărul trăieşte după o rânduială şi întrupează idealurile de ascultare şi disciplină.

El se consacră căutării lui Dumnezeu în rugăciune şi singurătate, dar caută totodată liniştea şi pacea. Se roagă pentru mântuirea celorlalţi, dar urmăreşte înainte de toate propria-i desăvârşire şi mântuirea personală. Mănăstirea apare ca o insulă, o oază şi în acelaşi timp ca o cetate sfântă. Pe cât are de-a face cu Dumnezeu, pe atât şi cu diavolul, a cărui pradă

1. Dintr-o bogată bibliografie: Georges Dumézil, *L'Idiologie tripartie des Indo-Europâens,* Collection Latomus, 1958; Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du fâodalisme,* Gallimard, Paris, 1974 şi ultima explicaţie a lui Georges Dumézil asupra triplei funcţionalităţi în Occidentul medieval: „À-propos des trois ordres" (Esquisses 21-25), în *Apollon sonore et autres essais: vingt-cinq esquisses de mythologie,* Gallimard, Paris, 1982, pp. 205 – 253.

privilegiată este. Specialist în agresiunea satanică, îi apără pe ceilalţi oameni de „străvechiul duşman". El este şi un specialist în moarte, prin registrul de decese ţinut de mănăstiri şi care constituie şiruri de rugăciuni pentru morţi. Este un consilier şi un mediator, în primul rând al celor puternici. Este şi un om de cultură, un păstrător al culturii clasice, un specialist al lecturii şi scrierii datorită *scripto*-rium-ului din mănăstiri, deopotrivă bibliotecă şi atelier de copiere şi ornamentare a manuscriselor. El îmbină „vigoarea intelectuală şi exuberanţa emotivă" cu „o înţelepciune în scriere capabilă să exprime şi să concretizeze senzaţiile, variaţiile, preocupările cele mai subtile şi secrete". Mănăstirea este anticamera paradisului, iar călugărul este cel mai apt de a deveni un sfânt.

După Franco Cardini, cavalerul trăieşte între violenţă şi pace, sânge şi Dumnezeu, prădăciune şi protejarea săracilor. De la apariţia sa într-o biografie individuală, cea a sfântului Găraud d'Aurillac realizată de Odón de Cluny în secolul al X-lea, el are tendinţa de a deveni *miles Christi,* cavalerul lui Hristos. Reconquista spaniolă şi cruciadele

deschid un vast câmp spiritului său de aventură, cucerniciei şi locului său în imaginar. El este eroul primelor mari texte literare în limbă vulgară, cum ar fi *La Chanson de Roland* şi *Cântar de mi-o Cid*. Îşi făureşte şi i se făureşte o etică a sa, cavalerească, ce oscilează între vitejia războinică şi înţelepciune: „Roland este viteaz, iar Olivier este înţelept". Cavalerul joacă un rol esenţial în inventarea dragostei moderne, iar atitudinea lui sexuală oscilează între violenţa obscenă şi rafinamentul „bucuriei" de a iubi şi al iubirii îndepărtate. El este şi protagonistul promovării „tinerilor". Mânat de frenezia războinică şi de elanul mistic, el este în acelaşi timp, ca Vivien, „sfânt şi măcelar". Creştinarea vechilor rituri barbare ale încredinţării armelor creează un rit de trecere esenţial pentru tânărul războinic: investirea. În secolul al XII-lea, sfântul Bernard binecuvântează naşterea unui nou ordin cavaleresc: cel al călugărilor-cavaleri din ordinele militare. Precum călugărul, cavalerul este erou al luptei împotriva diavolului, *pugna spiritualis.* Cu Parsifal, cavalerul devine un mistic, iar aventura cavalerească se transformă în căutare religioasă a Graalului. Imaginarul cavaleresc ce va persista până la Cristofor Columb, conchistador mistic, se hrăneşte din fondul „mitico-folcloric" şi din mirajele Orientului. Imaginarul cavaleresc se investeşte în vânătoare, heraldică, bestiare şi mai ales în turnir, împotriva căruia Biserica este finalmente neputincioasă, după o interdicţie de un secol (1215-1316). Cultura şi instituţiile cavalereşti au fost unul dintre principalele motoare ale „procesului de civilizare" descris de Norbert Elias1.

Giovanni Cherubini situează ţăranul medieval pe cele două mari pante demografice ale populaţiei din Occident, care se dublează între

1. Norbert Elias, *Ober den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen,* 2 vol., Basel, 1936.

anul 1.000 şi începutul secolului al XIV-lea, fiind apoi

secerată de ciumă, foamete şi război până la mijlocul secolului al XV-lea, în diversitatea de peisaje agrare şi de tipuri de habitat, grupate sau dispersate, în lupta împotriva naturii marcată de defrişări şi de crearea polderelor. îl înfăţişează obsedat de căutarea siguranţei alimentare şi de preocuparea pentru autosuficienţă, aşadar consacrai policulturii, însă acordând un loc privilegiat culturii cerealiere. Ţăranu. este mai întâi un producător de pâine într-o societate în care prima ierarhie este cea a culorii, mai mult sau mai puţin albă, şi cea a calităţii pâinii consumate. Este un lucrător ameninţat de fragilitatea agriculturii în faţa naturii şi de randamentele scăzute. Poate fi şi omul culturilor specializate, bogate sau sărace, ale viţei-de-vie, măslinului şi castanului. El poate valorifica şi terenuri neagricole: este cazul păstorilor ce practică transhumanta şi al lucrătorilor forestieri. Ţăranca este înainte de toate o lucrătoare textilă, o ţesătoare. Insuficient descris de texte, ţăranul apare în uimitoare reprezentări artistice ale muncilor de peste an1. Om de exterior, el este iarna cel ce sacrifică şi consumă porcul în faţa vetrei.

Socialmente, ţăranul evoluează între senior şi comunitatea rurală Este un sătean, de multă vreme, din epoca antică şi chiar preistorică, crede Cherubini, pe când alţii2 datează generalizarea grupării în sate abia în secolul al XI-lea. Din partea seniorului el suportă povara corvezilor, apoi a dărilor în bani, apoi pe cea a impozitelor şi taxelor pentru folosirea cuptorului şi a morii senioriale. Oprimat, ţăranul este un luptător social, care practică cel mai adesea rezistenţa pasivă, dar se dezlănţuie uneori în revolte violente. Ţăranul se află în prima linie a luptei omului medieval împotriva animalelor sălbatice: lupul, ursul, vulpea. Mentalitatea lui ne este cunoscută mai ales din surse judiciare, cum ar fi cele valorificate de Emmanuel Le Roy Ladurie în al său *Montaillou, village occitan* (1975). Sursele literare manifestă dispreţ şi chiar ură faţă de ţăran, acest analfabet despre care se sugerează că s-ar situa undeva între om şi bestie. El este principalul

practicant al religiozităţii numite „populare” şi pe care Biserica o boteza „superstiţii”. Fără îndoială, a fost adeptul credinţelor şi al riturilor considerate de noi drept „magice”. Astfel, acest personaj majoritar al unei societăţi legate de pământ este, în raport cu ideologia şi cultura dominante, un marginal, în ciuda sârguinţei lui la

1. Chiara Frugoni, „Chiesa e lavoro agricolo noi testi e nelli immagini dall’età tardo-antica all’età romanica”, în *Medioevo rurale. Sulle tracce della civiltà contadina,* Bologna, 1980, pp. 321-341; Perrine Mane, *Calendriers et Techniques agricoles (France-Italie XIIe-XIIIe siècles),* Le Sycomore, Paris, 1983.

2. Jean Chapelot şi Robert Fossier, *Le Village et la Maison au Moyen Âge,* Hachette, Paris, 1980.

OMUL MEDIEVAL

biserica satului, care le-a inspirat unor clerici o etimologie fantezistă pentru clopote – *campanae* – denumite aşa, chipurile, după numele omului de la ţară *(campagne).* Dar societăţii dispreţuitoare el îi „răspunde cu acelaşi dispreţ. Din câteva documente şi din unele comportamente ale sale răzbate dezgustul faţă de seniori, burghezi şi orăşeni. Răzmeriţele sunt explozia unor îndelungate ranchiune.

Cei uitaţi

Prezentând aici zece tipuri caracteristice ale omului medieval, am fost obligaţi să facem selecţii, să ne limităm la ce este mai semnificativ, pentru a nu descompune omul medieval într-o pulbere tipologică.

Am vorbit deja de înlăturarea pelerinului şi a cruciatului. Trioul călugăr/cavaler/ţăran nu reprezintă pe de-a-ntregul categoriile schemei trifuncţionale. Printre *oratores,* am lăsat la o parte *episcopul,* figură importantă, dar despre care André Vauchez vorbeşte referindu-se la sfinţenie, *preotul secular* şi mai ales *fratele* din ordinele mendicante apărute în secolul al XIII-lea – predicatori sau dominicani, minoriţi sau franciscani, augustini, carmeliţi. Personaje de prim-plan, dar numai în ultima parte din perioada avută în vedere, îi vom găsi adesea pe lângă laici

în cursul celor trei secole. În lumea războinicilor (*bellatores),* l-am neglijat pe mercenar, combatantul cu soldă, *soldatul de meserie,* apărut târziu şi pe care îl vom observa când se schimbă în jefuitor indisciplinat, în membru al bandelor, al cetelor de soldaţi prădători, printre marginalii lui Geremek. În sfârşit, i-am limitat pe lucrători *(laboratores)* la cei mai importanţi dintre ei, calitativ şi cantitativ, ţintele schemei tripartite în secolele al XI-lea şi al XII-lea. *Meşteşugarii* şi *muncitorii1* se regăsesc printre orăşenii lui Jacques Rossiaud. Cel mai evident, poate, dintre cei uitaţi în mod voit este *seniorul.* Dar cum să vorbeşti despre el fără a te referi la un subiect imens: feudalitatea? Aşadar, ne-am retras în faţa amplorii sarcinii, mulţumindu-ne să-l evocăm în treacăt, în confruntarea lui cu ţăranul său, parţial, prin intermediul funcţiei lui războinice reprezentate de cavaler. Nu am reţinut nici specialiştii trupului, *medici* şi *chirurgi.* Nu ne vom ascunde în spatele scuzei nepotrivite că în mediul urban mulţi medici erau evrei şi că, în mediul rural, medicina era practicată mai ales de amatori cărora li se atribuiau o ştiinţă tradiţională şi talente speciale: bătrâne şi tămăduitori de entorse şi luxaţii, cunoscători ai ierburilor de leac şi moaşe calificate prin practică. Vom putea citi savantele şi inteligentele schiţe ale lui Jole Agrimi şi Chiara Crisciani despre locul medicului în societatea şi ideologia medievale şi

1. Bronisław Geremek, *Le Salariat dans l'artizanat parisien aux XHI-XIV siècles. Étude sur le marche de la main-d ceuvre au Moyen Âge,* trad fi a textului polonez din 1962, EHESS, Paris-Haga, 1968.

OMUL MEDIEVAL

Imaginarul relaţiilor dintre trup şi suflet1. Marie-Christine Pouchelle2 a evocat în mod pertinent, făcând referire la chirurgul regelui Franţei Filip cel Frumos, la începutul secolului al XIV-lea, ambiguitatea statutului medicului, plasat între omul de ştiinţă şi lucrătorul manual.

Printre marginali, două tipuri ar fi meritat, fără

îndoială, o tratare mai amplă decât cea pe care le-a putut-o consacra Bronisław Geremek: *săracul* şi *ereticul.* Dar şi aici, la fel ca pentru senior şi feudalitate, amploarea şi complexitatea problemelor privitoare la sărăcie şi erezie în Evul Mediu ne-ar fi dus prea departe. Cititorul îşi va aminti că sărăcia este una dintre realităţile ideologice şi sociale cele mai acute din Evul Mediu. Există o întreagă tipologie de săraci; sărăcia voluntară a făcut în Evul Mediu obiectul unor aprige dezbateri.

În sfârşit, în perioada de care ne ocupăm, din anul 1.000 până la sfârşitul secolului al XV-lea, erezia sub diverse forme, mai mult sau mai puţin violente, a existat în stare endemică. Ereticul este omul cel mai detestat de Biserică, întrucât el este simultan şi în interiorul, şi în afara ei, ameninţând fundamentele ideologice, instituţionale şi sociale ale religiei dominante, credinţa, monopolul religios şi autoritatea Bisericii.

Copilul ar fi lipsit din această lucrare dacă, ocupându-se de femeie, surprinzând-o în rolul ei familial, Christiane Klapisch-Zuber nu l-ar fi evocat împreună cu atitudinea părinţilor faţă de el. Atitudine ce trebuie evaluată în chip nuanţat, fireşte, deşi continuu să cred că Philippe Aries afirma pe bună dreptate că în Occidentul medieval copilul nu făcea obiectul valorizării, ceea ce nu-i împiedica pe părinţi să-l iubească, mai ales imaginându-şi adultul care va deveni, care era de dorit să devină cât mai repede posibil3.

Nu îl vom vedea nici pe *marinar,* multă vreme marginal într-o societate căreia îi este frică de mare (excluzându-i pe unii celţi şi pe vikingi) şi căreia îi va trebui ceva timp până s-o stăpânească, odată cu invenţiile esenţiale din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea: cârmă cu etambou, busolă, portulane şi, foarte târziu, hărţi. Pe vaporul ce-l ducea în cruciadă, Ludovic cel Sfânt făcea cunoştinţă cu aceşti bărbaţi care nu i se păreau prea curtenitori şi religioşi. Totuşi, cu puţin timp înainte, în modelele lui de predică în folosul diverselor „stări" ale lumii, Jacques de Viiry consacrase două omilii oamenilor

mării4.

1. Jole Agrimi şi Chiara Crisciani, *Medicina del corpo e medicina dell'anima. Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII,* Milano, 1978; *Malato, medico e medicina nel Medioevo,* Torino, 1980.

2. Marie-Christine Pouchelle, *Corps et Chirurgie à l'apogie du Moyen Âge. Savoir et imaginaire du corps chez Henri de Mondeville, chirurgien de Philippe le Bel,* Flaminarion, Paris, 1983.

3. Philippe Aries, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Râgime,* Le Seuil, Paris, 1973.

4. Michel Mollat, *La Vie quotidienne des gens de mer en Atlantique (IX-XVP siècles),* Hachette, Paris, 1983.

OMUL MEDIEVAL

Naşterea statelor de la sfârşitul perioadei pe care o discutăm, dezvoltând birocraţia şi specializarea practicilor în justiţie şi finanţe, a dus la apariţia unor noi tipuri de oameni: *judecătorii* şi oamenii justiţiev, *funcţionarii* senioriali, ai regatului şi municipali. Dar trecem atunci spre un alt Ev Mediu, numit de obicei Renaşterea sau Timpurile moderne *h*

Noi tipuri citadine: orăşeanul, intelectualul, negustorul

Unul dintre aspectele esenţiale ale marelui avânt al Occidentului după anul 1.000 îl constituie dezvoltarea urbană, care atinge apogeul în secolul al XIII-lea. Oraşul îl schimbă pe omul medieval. îi restrânge mediul familial, însă extinde reţeaua comunităţilor la care acesta participă, pune piaţa şi banii în centrul preocupărilor lui materiale, îi lărgeşte orizonturile, îi propune mijloace de a se instrui şi de a se cultiva, îi oferă un nou univers ludic.

Aşadar, pentru Jacques Rossiaud, *orăşeanul* există. Dar este prizonierul unui spaţiu, al unui loc ce poate fi cel mai bun sau cel mai rău din lume, după ocupaţia sau mentalitatea lui. Pentru călugărul dornic de singurătate, este Babilonul, mama tuturor viciilor, tronul nelegiuirii. Pentru clericul însetat de ştiinţă şi dezbateri, pentru creştinul amator de biserici şi slujbe, este Ierusalimul.

Orăşeanul este cel mai adesea un imigrat recent, un ţăran de ieri. Are nevoie să treacă prin ucenicia oraşului, să-i reuşească aculturaţia. Rareori se întâmplă ca aerul oraşului să-l facă pe om liber, aşa cum susţine proverbul german, însă îi oferă un întreg ansamblu de privilegii. Locuinţa este o problemă greu de rezolvat, implicând deseori coabitarea. Dincolo de spaţiul casei, există un alt spaţiu, bine delimitat, cel închis de ziduri. Orăşeanul este un om închis între ziduri. Oraşul înseamnă agitaţie, iar unora, ca milanezului Bonvicino de la Riva, în secolul al XIII-lea, le declanşează un lirism al numărului: el numără, uluit, toate elementele, toate minunile oraşului. Oraşul înseamnă şi îngrămădeală. Este în primul rând centru economic. Inima lui este piaţa. Orăşeanul se învaţă cu dependenţa de piaţă. Populaţia urbană este un ansamblu de celule restrânse, de nuclee familiale cu densitate scăzută. Orăşeanul se învaţă cu fragilitatea familială.

El se învaţă mai ales cu diversitatea şi schimbarea. În oraş trăiesc oameni înalţi, mijlocii şi mici, slabi şi graşi, de vază şi din popor. În oraş, banul e rege. Mentalitatea dominantă este cea negustorească, a profitului. Dacă în mediul seniorial păcatul prin excelenţă este

1. Două studii exemplare pentru Franţa Evului Mediu târziu, Bernard Gue ne e, *Tribunaux et Gens de justice dans le bailliage de Senlis à la fin du Moyen Âge (v. 1360 – v. 1550),* Paris, 1963; Françoise Autrand, *Naissance d'un grand corps de Vitat, Ies gens du parlement de Paris, 1: 45-1454,* Publications de la Sorbonne, Paris, 1981.

OMUL MEDIEVAL

orgoliul, *superbia,* viciu feudal, aici este *avariţia,* cupiditatea, viciu burghez. Aici omul află care este valoarea muncii şi a timpului şi, în special, se obişnuieşte cu schimbările perpetue: mişcarea neîncetată a preţurilor, modificările continue de stări şi de condiţie. În oraş, omul depinde în mod constant de mişcările roţii norocului, înălţată în permanenţă şi învârtindu-se fără întrerupere. Şi tot în oraş se înmulţesc „cazurile de conştiinţă". Şi trebuie luate întruna măsuri de protecţie împotriva violenţei,

fiindcă „oraşul îndeamnă la crimă”. Orăşeanului i se oferă spectacolul violenţelor civice: ţintuiri la stâlpul infamiei, biciuiri, execuţii ale condamnaţilor.

În oraş, omul se află înainte de toate între vecini şi prieteni. Orăşeanul este prins în viaţa de cartier, în lotul de case, în stradă. Locurile de întrunire sunt aici numeroase: cârciuma, cimitirul, piaţeta, iar pentru orăşeancă, fântâna, cuptorul, spălătoria. Orăşeanul este atras şi de parohie. Trăieşte într-o „intimitate extinsă”.

Câteodată însă, vecinătatea îl apasă. Şi atunci, din fericire, îi rămâne circulaţia în oraş, altundeva-ul urban, apropiat.

Orăşeanul este şi membrul uneia sau mai multor confrerii, pacificatoare, protectoare, ce îmblânzesc, uşurează mai cu seamă moartea. Lui i se adresează în mod specific apostolatul eficace al ordinelor mendicante, care îi iau în grijă conştiinţa şi mântuirea, amestecându-se uneori cu prea multă indiscreţie în casă, în afacerile sale, în forul lui interior.

Dar, în general, orăşeanul beneficiază de toate resursele de integrare în care abundă oraşul.

Orăşeanul se poate bucura din plin de a fi un „cetăţean ceremonial”. Profită de rafinamentul urban numit după 1350 urbanitate sau civilitate, căci există „o artă de a trăi proprie lumii urbane”. Dacă este înstărit, se poate deda numeroaselor plăceri alimentare, se poate manifesta din plin ca omul carnivor care este omul Evului Mediu. Dacă nu rezistă dorinţelor trupeşti, prostituţia, din ce în ce mai tolerată, îi permite să şi le satisfacă. Dacă reuşeşte în viaţă, nu-i este ruşine, căci la oraş munca este preţuită şi, dacă este atacată cămătăria, bogăţia „bună” este lăudată. Dar oraşul este şi dur, pentru muncitorul supus asprimii nemiloase a „dătătorilor de lucru”. Orăşeanul le poate asigura copiilor săi viitorul graţie frecventării şcolilor. Iar pentru toţi orăşenii, oraşul este şcoala gestului, a uzanţelor. El dă măsură, ordine, curtoazie. Aici totul este mai bine rânduit decât în alte locuri, şi în primul rând timpul, pe care îl impune încetul

cu începutul orologiul mecanic. Orăşeanul participă ca spectator sau actor la alaiuri civice şi serbări vesele, la procesiuni, la „triumfuri citadine”. Pentru bolnav şi sărac, există spitalele. Pentru omul sănătos, există râsul şi contestarea din carnavaluri şi *charivaris1.* Pentru orăşeanul

1. Zgomot discordant, însoţit de strigăte şi huiduieli, produs cu obiecte de uz casnic, noaptea, în faţa casei unei văduve sau a unei femei în vârstă care se căsătorea (n.t.).

medieval, cel mai adesea oraşul este o sărbătoare. Acesta este profilul poate prea optimist al orăşeanului medieval după Jacques Rossiaud. Dar, cu excepţia câtorva medii monastice, este adevărat că ideologia medievală este „pro-urbană”.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri s-a ocupat de tipul poate cel mai dificil din această galerie de portrete solidare unele cu celelalte. Căci, în Evul Mediu, *intelectualul* nu există. Nu găsim un cuvânt pentru el. Totuşi, există un tip definit drept persoana care munceşte „cu vorba şi cu mintea” şi nu „cu mâinile”. Poate avea diferite nume: *magister* (magistru, maestru), *doctor* (savant, învăţat), *philosophus* (filosof), *litteratus* (literat) mai cu seamă, care ştie latina. Este un cleric şi se bucură de privilegiile aferente acestei stări cu atât mai mult cu cât, dacă nu trece de ordinele minore, profită de avantajele condiţiei de cleric fără a-şi asuma şi sarcinile specifice. Este un om de şcoală, de şcoală urbană. Aşadar, din secolul al XII-lea în secolul al XIII-lea, el trece – de la şcoala catedrală în declin şi de la şcoala urbană fără privilegii – la universităţi. Universitatea este o corporaţie, iar universitarul, un om de meserie. Îndepărtând obstacolul ideologic al ştiinţei gratuite – pentru că e dar de la Dumnezeu –, el este plătit de studenţii săi, sau de oraş, sau de Biserică printr-un venit fix.

Este un om al cărţilor (pe care nu-i place să le împrumute) şi al cuvântului, insistând asupra a ceea ce îl diferenţiază, îl îndepărtează de lucrătorul manual şi îl

înalţă mai presus de el. Este într-adevăr un „profesor”.

În această lume a intelectualilor, figurile excepţionale sunt – îndrăznesc să spun – o regulă. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri aminteşte câteva dintre cele mai celebre: sfântul Anselm, Abélard, Arnaldo da Brescia, marii magiştri universitari din secolul al XIII-lea, în special Roger Bacon şi problemele ştiinţei medievale, iar apoi intrarea noului Aristotel.

Viaţa intelectualului nu este întotdeauna uşoară. Venirea maeştrilor cerşetori la universitatea din Paris declanşează o criză gravă: ei introduc noutăţi intelectuale şi, de aceea, sunt foarte apreciaţi de studenţi, dar, ca membri ai unui ordin religios, refuză să se implice în jocul corporativ şi, de exemplu, să facă grevă. Introducerea ideilor lui Averroes, filosoful arab, produce o gravă criză ideologică. Pot fi admise, cu Averroes, doctrina dublului adevăr, existenţa unor adevăruri ştiinţifice contrare adevărului religios? în 1270 şi 1277, cârja prea puţin luminatului episcop de Paris, Étienne Templier, se abate asupra intelectualilor parizieni. Un adevărat index de propoziţii condamnate de papă este proclamat, circulă şi este impus. Maestrul Siger de Brabant, suspectat de averroism, este întemniţat.

Apare aici o întrebare. Dante a fost oare un intelectual? Ca şi mine, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri înclină să spună că da, fiindcă în orice caz, în parte el a fost astfel: nu ocupa un post

oficial, s-a înscris într-o corporaţie – cea a medicilor şi spiţerilor, e drept – şi, în sfârşit, a făcut politică. Căci la trecerea din secolul al XIII-lea în secolul al XIV-lea, noul angajament al intelectualului medieval este acela de a face politică, ceea ce înseamnă a alege între papă şi împărat. Cum aceşti clerici nu sunt prea mulţumiţi de Biserică, îl aleg pe împărat şi atacă puterea pământească a papei: este cazul lui Ockham şi al lui Marsilio de Padova.

În orice caz, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri subliniază trei caracteristici ale intelectualului

din Evul Mediu central. Este un internaţional, care călătoreşte adesea de la o şcoală, de la o universitate la alta, graţie cunoaşterii latinei. Este un celibatar, aşa că nu-l încurcă îndatoririle conjugale şi familiale, cum afirma deja Héloïse faţă de Abélard. În sfârşit, este un om al „autorităţilor", al textelor imperative, începând cu Biblia, însă nu le este supus orbeşte, ci ştie să le contrazică, să le critice şi să le combine cu „cercetarea raţională" sau chiar s-o prefere pe aceasta din urmă.

Intelectualul urban a trebuit să scape de acuzaţia că vinde ştiinţa, „care nu-i aparţine decât lui Dumnezeu"; *negustorul,* încă şi mai legat de oraş, a trebuit să respingă acuzaţia că vinde timpul, care îi aparţine şi el „numai lui Dumnezeu".

Situaţia negustorului este mai ambiguă decât cea a intelectualului. Vechea suspiciune pe care o trezeşte încă din Antichitate şi care se intensifică odată cu creştinismul (Iisus i-a alungat pe negustorii din templu) îl urmăreşte, chiar dacă în plan economic, social şi ideologic statutul său se îmbunătăţeşte. De la începutul marelui avânt al Occidentului, utilitatea negustorului este recunoscută, de pildă de către anglo-saxonul Aelfric în al său *Colloquium* din primii ani ai secolului al XI-lea. Nu numai că aduce servicii comunităţii, dar este recunoscut faptul că îşi asumă riscuri, după cum subliniază *Speculum regale* norvegian de la începutul secolului al XI-lea. Dar negustorul rămâne un paria. Fraţii cerşetori lucrează întru justificarea lui şi cheamă purgatoriul în ajutorul lui, însă dominicanul Toma d'Aquino este ambiguu în ceea ce-l priveşte: „Comerţul are în sine ceva ruşinos", scrie acest spirit deschis. Între negustor şi cămătar graniţa este incertă. Dacă negustorul este rege în multe oraşe italiene („Genovez, deci negustor", spune un proverb), în afara Italiei, negustorul italian, lombardul, nu este văzut cu ochi buni, iar în toată creştinătatea imaginea jidovului detestat se răsfrânge asupra imaginii negustorului. Un poem anonim englezesc de la începutul secolului al XIV-lea ilustrează bine ceea ce desparte etica nouă şi neacceptată

a „economului” de cea tradiţional lăudată a „cheltuitorului” sau „risipitorului”. Negustorul este călăuzit de noua etică a muncii şi a proprietăţii. Naşterii el îi opune talentul. Este un *selfmade man.* Şi până la urmă, există chiar sfinţi negustori, cum era sfântul Omobono din Cremona, la sfârşitul secolului al XII-lea. Om instruit, negustorul ajută la răspândirea limbilor vulgare. Cel mai vechi text cunoscut în italiană este un fragment dintr-un registru de socoteli al unui negustor din

Siena, din anul 1211. Negustorul este un pionier al învăţării limbilor străine, al perfecţionării măsurilor, al manevrării monedelor. Este un om al scrisului: au fost găsite 150.000 de scrisori de afaceri în arhivele negustorului Francesco di Marco Datini din Prato. Negustorul contribuie la afirmarea individului şi a persoanei; la componentele fundamentale ale persoanei, sufletul şi trupul, el adaugă cele două noutăţi, vocaţia şi timpul devenit obiect de apropiere individuală.

În marginea categoriilor medievale: femeia, artistul şi marginalul

Femeia nu avea loc în schema societăţii trifuncţionale. Chiar dacă exista categoria de „femeie” pentru bărbaţii din Evul Mediu, multă vreme femeia nu a fost definită prin diferenţieri profesionale, ci prin trupul său, prin sexul său, prin relaţiile ei cu alte grupuri. Femeia se defineşte drept „soţie, văduvă sau fecioară”. Ea a fost victima constrângerilor pe care originea şi familia le-au impus timp îndelungat manifestării femeilor ca indivizi dotaţi cu o personalitate juridică, morală şi economică. În documentele Evului Mediu, produse ale unei societăţi dominate de masculi, vocea femeilor se distinge rar şi aparţine, de cele mai multe ori, celor din păturile superioare. Dar, graţie aporturilor recente ale antropologiei sociale, Christiane Klapisch-Zuber readuce femeia în sânul familiei. Femeia este un obiect fundamental al alianţelor în cadrul aristocraţiei feudale. Ocazie de ascensiune socială pentru soţi, ea este în

general declasată în căsătoriile rezultate din aceste strategii. Transferul fizic şi de bogăţie efectuat prin ea duce la propria sa deposedare, iar spirala inflaţionistă a dotelor determină o depreciere a valorii femeii în cursul Evului Mediu. Totuşi, datorită Bisericii, obligaţia crescândă a consimţământului ambilor soţi în încheierea căsătoriilor este o revoluţie care înalţă statutul femeii, după cum presiunea tinerilor ajută timid la afirmarea căsătoriilor din dragoste.

Însă „ordinea familială" duce la întârzierea vârstei de căsătorie pentru bărbaţi. Femeia se căsătoreşte de foarte tânără cu un bărbat ce se apropie de treizeci de ani şi între cei doi este o distanţă de aproximativ zece ani. Femeia este un pântece, victima unei fecundităţi sporite care o face să-şi petreacă, înainte de vârsta de patruzeci de ani, jumătate din viaţă în sarcini. Slabă consolare, puterea ce îi este lăsată în casa în centrul căreia este situată camera conjugală. Stăpână a spaţiului domestic, ea este economul familiei. Supusă îndatoririlor de soţie, obligată la fidelitatea faţă de soţ şi autoritatea lui, ea nu găseşte decât compensaţii limitate în dragostea pentru copii, încredinţaţi cel mai adesea doicilor în prima copilărie şi decimaţi de îngrozitoarea mortalitate infantilă. În Evul Mediu timpuriu, morţii naturale i se adăuga infanticidul. El este înlocuit apoi de cele mai multe ori cu abandonarea nou-născuţilor. Numărul copiilor găsiţi

OMUL MEDIEVAL

sporeşte rapid în creştinătatea Evului Mediu târziu, iar femeile „au rămas o rotiţă subordonată reproducerii familiale".

Enrico Castelnuovo pleacă de la un paradox: importanţa artei medievale şi anonimatul ce ascunde majoritatea creatorilor săi. Romantismul a văzut aici estomparea individului în sânul creaţiei colective, însă aceasta este o viziune pur teoretică. Mai curând trebuie să constatăm că, la fel ca în Antichitate de altminteri, artistul Evului Mediu timpuriu este prins între dispreţul societăţii

faţă de un personaj apropiat de mulţimea lucrătorilor manuali şi dorinţa lui de a-şi afirma orgoliul, gloria, notorietatea măcar într-un mediu restrâns de comitenţi şi de amatori, ceea ce îl îndeamnă să-şi pună semnătura pe operă. Aceste nume, întâlnite în Antichitate, dispăruseră în Evul Mediu foarte timpuriu. În Italia, ele reapar în secolul al VIII-lea. Prima biografie a unui artist datează din secolul al VII-lea: viaţa sfântului Eloi, scrisă de discipolul său, sfântul Ouen. În ea este lăudat orfevrierul, artist prin excelenţă datorită preţului materialului prelucrat. Dar sfântul Eloi este şi prelat, episcop, consilier al regelui Dagobert. Ar fi fost arta lui suficientă pentru a trezi interesul unui biograf? Marc Bloch a observat că, deşi orfevrierul se bucura de prestigiu, bisericile îşi topeau adesea tezaurele şi piesele din aur, nepreţuind munca artistului.

Ca şi în cazul intelectualului, înainte de secolul al XIV-lea nu există cuvânt care să desemneze *artistul.* El împarte cu artizanul termenul *artifex,* cuvântul latin *ars* ţinând mai mult de tehnică şi de meserie decât de ştiinţa sau de domeniul neindividualizat pe care Occidentul l-a numit mai târziu artă. În Evul Mediu există o ierarhie a artiştilor nenumiţi încă aşa. Din ce în ce mai mult, alături de orfevrier, arhitectul urcă în vârful acestei ierarhii. În Franţa şi în epoca gotică, în secolul al XIII-lea, arhitectul încearcă să treacă drept „maestru” şi chiar intelectual, „maestru în pietre”. Dar încă în secolul al XIV-lea, pe şantierul catedralei din Milano, „ştiinţa fără artă” a arhitecţilor francezi este opusă „artei fără ştiinţă” a zidarilor lombarzi. Frecvente în secolul al XII-lea, semnăturile de artişti şi menţiunile referitoare la ei (să ne gândim la artiştii din Modena – Lanfranco şi Wiligelmo, şi din Parma – Benedetto Antelami), care beneficiază, poate, de promovarea *artelor mecanice* alături de *artele liberale,* devin ciudat de rare în secolul al XIII-lea, în vreme ce prestigiul artistului, ajutat de întoarcerea la Antichitate, sporeşte, mai ales în Italia, unde structurile municipale favorizează ascensiunea spre glorie a artiştilor pe care

oraşele şi-i dispută, căci monumentele şi operele de artă alimentează gustul orăşenilor pentru prestigiu şi frumuseţe.

Într-adevăr, numai ambiguitatea statutului său social întârzie consacrarea artistului în societatea medievală. Şi mai este lentoarea procesului care, din noţiunile şi impresiile de grandoare, ordine, bogăţie, creează ideea şi sentimentul frumuseţii.

La extreme: marginalul şi sântul în sfârşit, avem aici două întrupări opuse ale omului medieval, marginalul şi sfântul.

Nu există o diversitate mai mare în Evul Mediu ca în universul marginalilor. Însă ceea ce îi reuneşte în acelaşi profil este excluderea lor din societatea recunoscută, procesul prin care sunt respinşi spre margini sau chiar dincolo de ele.

Cel dintâi *marginal* este *exilatul.* Bronisław Geremek aminteşte că, în Evul Mediu timpuriu, surghiunul a apărut ca o înlocuire a pedepsei cu moartea. Excludere din mediul obişnuit de viaţă, exilul poate fi un fel de surghiunire interioară, ca aceea rezultată din interdicţie şi excomunicare, excludere a unui om, a unui popor de la binefacerea sacramentelor, privare de mijloacele cotidiene ale mântuirii, îndepărtare de Biserică. Este un caz extrem al marginalizării spaţiale – exilarea la ţară, izgonirea în cartiere rău famate şi, la sfârşitul Evului Mediu, în ghetourile oraşelor. Din secolul al XIII-lea apar „arhivele represiunii”, în care se înregistrează ecourile violenţei urbane, în timp ce în Franţa secolelor al XIV-lea şi al XV-lea, iertarea dată criminalilor, confirmată în „scrisorile de graţiere”, face să iasă la iveală lumea marginalilor cărora le este oferită reintegrarea socială. Dar între lumea muncii şi lumea crimei graniţa este neclară. Marginalizarea este adesea produsul secundar al pelerinajelor şi al căutării de lucru ambulante. Se schiţează destine de oameni marginali: „candidaţii la spânzurătoare”. În secolele al XIV-lea şi al XV-lea, mulţi marginali se organizează în cete de vagabonzi, de hoţi, de tâlhari, de criminali.

Dincoace de crimă, faima rea *(infamia)* produce marginali. Individuală, proasta reputaţie poate deveni colectivă în cazul meseriilor „ilicite” sau „necinstite”, a căror listă se micşorează începând din secolul al XIII-lea. Rămân infami, excluşi oamenii spectacolului, cum ar fi menestrelii (în pofida provocării sfântului Francisc, care se declară „menestrelul lui Dumnezeu”), prostituatele (în pofida conştiinţei lor profesionale), cămătarii (în pofida purgatoriului).

În această societate în care ambiguitatea corporală este atât de puternică, bolnavul şi infirmul au vocaţia de a fi marginali. Excluderea este clară pentru cel mai periculos, cel mai scandalos, cel mai nenorocit dintre ei, leprosul, chiar dacă, imitându-l pe Iisus, Ludovic cel Sfânt îl slujeşte şi îi dă un sărut.

Marginali extremi, ereticul şi jidovul sunt doar evocaţi de Bronisław Geremek, care aminteşte semnele de infamie ce îi marchează pe unii dintre ei, prezenţa lor în carnaval şi referinţele majore opuse marginalului medieval: stabilitatea, munca, un statut recunoscut.

Întruparea celei mai înalte realizări a omului din Evul Mediu este sfântul.

26 OMUL MEDIEVAL

Sfântul stabileşte legătura între cer şi pământ. El este mai întâi un mort excepţional, martor al „cărnii nepăsătoare” – după Piero Camporesi –, al cărui cult se ordonează în jurul trupului, al mormântului, al relicvelor. El este şi omul medierilor reuşite, este un sprijin pentru Biserică, un exemplu pentru credincioşi. Este un patron pentru meserii şi oraşe, pentru toate comunităţile în care este inclus omul medieval, iar datorită numelui său atribuit unora sau altora, este patronul individual al bărbaţilor şi femeilor din Evul Mediu.

Dar sfinţenia simţului medieval nu este nici atemporală, nici absorbită de continuitate, după cum dorea etnologul Saintyves, care vedea în sfânt doar continuatorul zeilor păgâni din Antichitate. Sfânt a fost mai întâi martirul; apoi, în Evul Mediu timpuriu, sfântul a suferit

influenţa ascetului oriental, iar ulterior s-a întrupat cel mai adesea în cei puternici: episcopul, călugărul, regele sau nobilul. El a exprimat preponderenţa masculină, adultă, aristocratică din idealul omului medieval. Apoi, din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, s-a trecut din ce în ce mai mult de la sfinţenia ca funcţie la sfinţenia prin imitarea lui Hristos. La început „profesionist", sfântul s-a afirmat mai târziu printre oamenii „comuni". îi era de ajuns, pe cât îi stătea în putinţă, să realizeze idealul vieţii apostolice şi al perfecţiunii evanghelice, să-l „urmeze despuiat pe Hristos despuiat". Sfinţenia s-a spiritualizat şi s-a legat mai mult de stilul de viaţă decât de condiţia socială, de moralitate mai mult decât de miracole. La sfârşitul Evului Mediu, tot mai mulţi sfinţi s-au impus prin cuvântul inspirat şi viziune. Femeile şi bărbaţii sfinţi au fost deseori mistici, profeţi, predicatori, vizionari.

Chiar dacă, începând din secolul al XII-lea, Biserica a controlat producţia de sfinţi, poporul a rămas, de-a lungul întregului Ev Mediu, un „creator de sfinţi".

Cronologie: durata lungă şi transformările omului medieval

Aşadar, chiar şi sfântul, o figură aparent stabilă a creştinismului, se transformă, după cum bine arată André" Vauchez. Perioada Antichităţii târzii şi a Evului Mediu timpuriu a fost esenţială pentru naşterea omului medieval. De aceea Giovanni Miccoli s-a întors până la primele secole creştine pentru a vedea apărând călugărul. Franco Cardini a observat cavalerul pornind de la cavalerii lumii romano-barbare. Imperiul carolingian ia deja măsuri contra vagabondului, prototipul marginalului. Veche moştenire transformată de creştinism, omul medieval vine de departe.

Dar el se transformă odată cu anul 10*00, când se manifestă o specializare a funcţiilor, o punere în valoare a laicilor, şi mai ales odată cu secolul al XIII-lea, când societatea devine mai complexă, când diferitele „stări" se înmulţesc, când profiturile se diferenţiază

mai mult, când valorile, în sânul unei religiozităţi care acceptă tot mai mult lumea, coboară treptat din cer pe pământ. Omul medieval nu încetează a fi profund religios şi preocupat de mântuirea lui, ce trece de-acum încolo nu atât prin dispreţul faţă de lume, cât prin transformarea acesteia.

În sfârşit, în mijlocul unor încercări de temut, omul medieval se schimbă în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, modificat de criza profundă a sistemului feudal, dar şi regenerat, modernizat de o nouă lume de structuri şi de valori.

Giovanni Miccoli nu l-a urmărit pe călugăr dincolo de secolul al XIII-lea, când, în universul clericilor regulari, întâietatea este cedată fraţilor din ordinele mendicante. Franco Cardini îl înfăţişează pe cavalerul Evului Mediu clasic, surprins, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, în exagerările cavaleriei-spectacol, în moda ordinelor cavalereşti şi schimbarea tehnicilor militare. Secolul al XIV-lea este „secolul înfrângerii cavalerilor".

Pentru Jacques Rossiaud, în secolul al XV-lea orăşeanul se identifică din ce în ce mai mult cu „cetăţeanul ceremonial", prins în vârtejul sărbătorilor, al alaiurilor, al carnavalului.

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri vede intelectualul tot mai preocupat de politică (Wycliff, Hus, Gerson), abandonând latina, exprimându-se în alte medii decât universitatea: cercul, academia, biblioteca şi curtea. Un Petrarca fuge din oraş. Intelectualul medieval, copleşit de „melancolie", lasă locul intelectualului umanist şi intelectualului de curte.

Negustorul lui Aron Gurevici se lasă dominat de *Fortuna,* este din ce în ce mai convins că timpul înseamnă bani, este cuprins de „pesimismul mercantil" al Renaşterii şi trece de la feudalismul dezvoltat la capitalismul pe cale de a se naşte.

Enrico Castelnuovo asistă la afirmarea şi la recunoaşterea artistului în *Purgatoriul* lui Dante, unde se găsesc doi miniaturişti: Oderisi da Gubbio şi Franco

Bologna, şi doi pictori: Cimabue şi Giotto. Gloria lui Giotto se răsfrânge asupra întregii corporaţii.

Bronisław Geremek vede cetele de vagabonzi, de calici şi de cerşetori năvălind peste creştinătatea Renaşterii şi a Timpurilor moderne.

Câteva obsesii ale omului medieval

Ceea ce legitimează în cele din urmă evocarea unui om medieval este faptul că sistemul ideologic şi cultural în care este integrat, imaginarul care îl animă impun majorităţii bărbaţilor (şi femeilor) din cele cinci secole – indiferent că sunt clerici sau laici, bogaţi sau săraci, puternici sau slabi – structuri mentale comune, obiecte asemănătoare de credinţă, fantasmă, obsesie. Desigur, statutul social, nivelul de instruire, moştenirile culturale, zonele geografico-istorice introduc diferenţe în forma şi conţinutul acestor atitudini culturale

şi psihologice. Dar cel mai frapant este ceea ce au şi manifestă în comun. Omul occidental de astăzi a păstrat, mai mult sau mai puţin estompate, remodelate în noi sindroame, unele din aceste obiceiuri mentale sau comportamentale. Iar dacă este normal să fi păstrat trăsături ale strămoşului nostru, omul medieval, evocarea obsesiilor ne arată mai ales diferenţele noastre. Omul medieval este, pentru noi, exotic. Pentru a-i restitui imaginea, istoricul trebuie să facă apel la simţul schimbării şi să devină etnoistoric pentru a-i aprecia cum se cuvine originalitatea.

Viciile

Omul Evului Mediu este obsedat de păcat. îl comite lăsându-se în voia diavolului, eşuând în faţa premergătorilor păcatului, *viciile.* Vede viciile sub formă de animale simbolice, de alegorii ameninţătoare, încarnări ale păcatelor capitale, care s-au constituit în septenar în secolul al XII-lea: trufia, avariţia, lăcomia, desfrâul, mânia, invidia, lenevia, sau sub farmecul înşelător al fiicelor diavolului măritate cu „stările" societăţii.

Diavolul are nouă fiice, dintre care a măritat opt:

Simonia
Ipocrizia
Prădăciunea
Sacrilegiul
Simularea
Cămătăria
Pompa mondenă
Cu clericii seculari
Cu călugării
Cu cavalerii
Cu ţăranii
Cu ajutorii de portărel
Cu burghezii
Cu matroanele

Şi destrăbălarea, pe care n-a vrut s-o mărite cu nimeni, ci a lăsat-o tuturor ca iubită comună1.

Vizibilul şi invizibilul

Omul de astăzi – chiar şi cel ce consultă prezicătoare şi ghicitoare în cărţi, cheamă spiritele la mese turnante, participă la slujbe negre – recunoaşte o frontieră între vizibil şi invizibil, natural şi supranatural. Nu este cazul omului din Evul Mediu. Nu numai că, pentru el, vizibilul nu e decât urma invizibilului, dar supranaturalul irupe la tot pasul în viaţa-cotidiană: omul medieval este înconjurat de continue „apariţii". Nu există ruptură, şi cu atât mai puţin barieră, între lumea de aici şi lumea de dincolo. Existenţa purgatoriului este dovedită prin apariţii, iar cavităţile terestre duc spre el: cratere

1. Textul – care uită o fiică – este notat pe pagina de gardă a unui manuscris florentin din secolul al XIII-lea.

siciliene sau peşteri irlandeze. Apar chiar morţii iliciţi, strigoii păgânismului şi ai folclorului, îndemnaţi de Satan. Apariţia înspăimântă, dar nu surprinde.

Lumea cealaltă

Pentru omul din Evul Mediu veşnicia este foarte aproape. Chiar dacă crede din ce în ce mai puţin în apropierea Judecăţii de Apoi, este o eventualitate pe care

nu o exclude. Infernul sau paradisul – acestea pot fi mâine. Deja sfinţii sunt în paradis, iar osândiţii siguri (fără de număr), în infern. În secolele al XII-lea şi al XIII-lea sistemul spaţial al lumii celeilalte devine un sistem raţional. Este un sistem cu trei şi cinci locuri. Trei locuri esenţiale: infernul şi paradisul, iar între ele un dincolo intermediar şi temporar, unde morţii răspunzători numai pentru păcate veniale sau în stare de penitenţă neterminată petrec un timp mai mult sau mai puţin îndelungat: purgatoriul format definitiv la sfârşitul secolului al XII-lea. Odată cu învierea şi cu Judecata de Apoi, purgatoriul va dispărea, ultimii săi locuitori mergând în paradis, a cărui anticameră este. Lumea cealaltă comportă două locuri auxiliare: limbul patriarhilor, pe care Iisus l-a golit de locuitori coborând în iad în timpul „morţii" sale terestre; drepţii Vechiului Testament, nebotezaţi întrucât au trăit înaintea întrupării, s-au dus în paradis, iar limbul lor, pustiu, a fost pecetluit pentru totdeauna. În schimb, limbul copiilor va primi pe vecie copiii morţii fără a fi primit botezul, care nu vor suporta acolo pedepse corporale, dar vor fi pe veşnicie privaţi de bucuria supremă, de viziunea beatifică, de contemplarea lui Dumnezeu.

Miracolul şi ordalia

Intervenţia frecventă, directă sau indirectă, a lui Dumnezeu împotriva ordinii naturii este recunoscută de toţi. Există o ierarhie de interce-sori: Fecioara Maria, cea mai puternică, poate obţine de la Dumnezeu orice miracol; sfinţii împăraţi au şi ei o mare putere de intervenţie pe lângă Dumnezeu. Unii sfinţi, şi în special sfinţii locali, sunt specializaţi în chip mai mult sau mai puţin limitat. Miracolele sunt deosebit de numeroase în domeniile în care slăbiciunea omului medieval este cea mai mare: domeniul corpului, unde miracolele de vindecare sunt fără număr; domeniul femeilor în chinurile naşterii şi al copiilor, victime privilegiate ale mizeriei fiziologice şi medicale din Evul Mediu. Pentru a evita acţiunea îndoielnică a pretinşilor taumaturgi, începând din secolul

al XIII-lea, Biserica tinde să limiteze puterea unor sfinţi la perioada ulterioară morţii lor. Aceste strădanii au ca urmare relansarea cultului relicvelor a căror atingere poate fi ocazie de miracol. Dumnezeu poate permite şi abateri circumstanţiale de la legile naturii în cazul judecăţilor direct supuse lui, în special încercările

prin apă, când un acuzat care nu ştie să înoate îşi dovedeşte nevinovăţia neînecându-se, deşi ar fi fost normal s-o facă, şi mai ales încercările prin foc, când un acuzat nevinovat poate ţine în mână o bucată de metal înroşită în foc sau trece prin flăcări fără a fi ars. Judecata lui Dumnezeu se poate manifesta prin rezultatul unui duel: acuzatul sau luptătorul care îl înlocuieşte în mod gratuit sau pentru o simbrie este unul dintre combatanţi. Biserica interzice aceste ordalii la al IV-lea conciliu de la Lateran, în 1215. Ea introduce astfel o revoluţie în administrarea probei: mărturisirile orale şi scrise înlocuiesc verdictul armelor şi al încercărilor fizice. Astfel, creştinismul a îndepărtat ceva mai mult de omul medieval credinţele şi practicile magice.

Memoria

Mulţi oameni din Evul Mediu sunt analfabeţi. Până în secolul al XIII-lea, este cazul majorităţii laicilor. În lumea neştiutorilor de carte, cuvântul răsună cu o forţă neobişnuită. În predicare, omul medieval îşi găseşte cunoştinţele, anecdotele, instruirea morală şi religioasă. Fireşte, scrisul se bucură de un mare prestigiu, fondat pe cel al Sfintelor Scripturi şi al clericilor, oameni ai scriiturii, începând cu călugării – după cum o atestă locul scrierii, *scriptorium,* încăpere esenţială a oricărei mănăstiri. Dar vorbirea este cel mai important vehicul al comunicării. Ceea ce înseamnă că este bine păstrată. Omul medieval este unul al memoriei, al bunei memorii. O exersează în mod natural sau printr-o formaţie specială. În procese, conflicte, este privilegiată mărturia bătrânilor, oameni cu o memorie îndelungată într-o societate în care speranţa de viaţă este scurtă. Intelectualii, oamenii profesiunilor

juridice, negustorii învaţă mnemotehnicile. „Artele memoriei” joacă un rol important în formarea omului medieval. Într-o societate în care jurământul – strict supravegheat de Biserică – este atât de important, un om „care îşi ţine cuvântul”, a cărui fidelitate este dovedită printr-o memorie de lungă durată, instrument al bunei reputaţii *(bona fama),* este un om cu greutate. Creştinismul omului medieval este unul de tradiţie, de memorie. În joia sfântă, instituind euharistia la sfârşitul Cinei, Iisus nu a spus ucenicilor: „Să faceţi lucrul acesta *în amintirea mea”?*

Mentalitatea simbolică

Omul medieval trăieşte, ca poetul Baudelaire, într-o „pădure de simboluri”. Sfântul Augustin a spus-o: lumea este compusă din *signa* şi din *res,* din semne, simboluri, şi lucruri. *Res,* adevărata *realitate,* rămân ascunse, omul surprinde doar semnele. Cartea esenţială, Biblia.

1. Frances Yates, *The Arts of Memory,* Londra, 1966, trad. fr. *L’Art de la Mimoire,* Gallimard, Paris, 1975.

OMUL MEDIEVAL

prezintă o structură simbolică. Fiecărui personaj, fiecărui eveniment din Vechiul Testament le corespund un personaj, un eveniment din Noul Testament. Omul medieval este un perpetuu „descifrator”, ceea ce întăreşte dependenţa lui de clerici, savanţi în simbolistică. Simbolistica domină arta şi mai ales arhitectura, unde biserica este înainte de toate o structură simbolică. Ea se impune în politică, unde ponderea ceremoniilor simbolice – ca ungerea regilor – este considerabilă, unde drapelele, stemele, emblemele joacă un rol fundamental. Ea domneşte în literatură, unde ia adesea forma alegoriei.

Numărul

Omul medieval este fascinat de număr. Până în secolul al XIII-lea, numărul simbolic exercită cea mai mare fascinaţie. Trei, cifra Treimii; patru, cifra evangheliştilor, a fluviilor paradisului, a virtuţilor cardinale, a punctelor cardinale; şapte, cifra septenarelor religiei (şapte daruri ale lui Dumnezeu, şapte sacramente, şapte păcate

capitale…); zece, cifra Decalogului, a poruncilor lui Dumnezeu şi ale Bisericii, doisprezece, cifra apostolilor şi a lunilor anului etc. Iar Apocalipsa dezvăluie un univers de numere simbolice în care se înscriu sensul şi destinul ascunse ale omenirii, inclusiv *Millenium-ul,* epoca mitică a celor „o mie" de ani (adică mulţi) temuţi sau speraţi, când încercările Antihristului vor fi urmate de o lungă domnie a dreptăţii şi a păcii pe pământ.

Apoi, din ce în ce mai mult, sub presiunea noilor nevoi ale societăţii (contabilitatea negustorilor, a seniorului, a statelor în curs de apariţie), a răspândirii matematicii (mai ales prin traducerile latine ale *Elementelor* lui Euclid, sau prin manuale gen *Cartea abacului,* de Leonardo Fibonnaci, din 1202), numărul exact, manevrabil în mod ştiinţific prin calcul, prin operaţii aritmetice, devine obiectul acestei fascinaţii. O modă, manie, pasiune a aritmeticii pune stăpânire pe omul din Evul Mediu târziul. El introduce chiar nebunia aritmeticii în domeniul religiei: în testamente sunt cerute slujbe, cu sutele, cu miile, cu zecile de mii, aritmetica indulgenţelor şi calculul înnebunitor al anilor de purgatoriu ce vor stârni mânia lui Luther creează ceea ce Jacques Chiffoleau a numit „contabilitatea lumii celeilalte" 2.

Imaginile şi culoarea

Restrângând acţiunea scrisului, analfabetismul dă imaginilor o putere cu atât mai mare asupra simţurilor şi minţii omului medieval. În mod conştient, Biserica se foloseşte de imagine pentru a-l informa.

1. A. Murray, *Reason and Society in the Middle Ages,* Oxford, 1978.

2. Jacques Chiffoleau, *La Comptabilită de l au-delă: Ies hommes, la mort et la religion dans la rigion d'Auignon à la fin du Moyen Âge,* ficole française de Rome, Roma, 1980.

a-l forma. Încărcătura didactică şi ideologică a imaginii – pictate, sculptate – domină multă vreme valoarea propriu-zis estetică. În franceza veche, sculptorul

este numit *„imagier”.* Un sistem simbolic ce preschimbă formele pentru a le scoate în relief sensul se impune până în secolul al XIII-lea, când un nou sistem simbolic bazat pe imitarea naturii şi pe folosirea perspectivei îl înlocuieşte, cel denumit de noi „realism”. Omul medieval a deplasat din cer pe pământ contactul cu universul pe care i-l dă reprezentarea artistică.

Însă de-a lungul acestor secole, cu un fel de exasperare la sfârşit, omul medieval – om al viziunii, în sensul fiziologic şi totodată supranatural al termenului – este chemat să vadă şi să gândească universul şi societatea în culori. Culorile sunt simbolice şi formează un sistem de valori schimbător. Prioritatea roşului, culoare imperială, scade în folosul albastrului, culoarea Fecioarei şi a regilor Franţei. Sistemul alb/negru este aproape imediat ideologic. Omul medieval se obişnuieşte să ezite în faţa verdelui, ambiguu, imagine a tinereţii seducătoare şi primejdioase, să recunoască răul în personajele şi suprafeţele galbene, culoare a înşelăciunii. Mai ales vărgatul şi împestriţatul desemnează un pericol moral. Aurul, culoare şi non-culoare, valoare supremă, domină1.

Visul

Om al viziunii, al gândirii simbolice, trăind într-un univers în care se amestecă fără scindare vizibilul şiinvizibilul, naturalul şi supranaturalul, omul medieval avea vocaţia de a fi un mare visător, dar creştinismul i-a controlat cu stricteţe activitatea onirică. Omul greco-roman al Antichităţii îşi spiona fără încetare visele şi avea la dispoziţie specialişti, interpreţi ai viselor savanţi sau populari. Biserica a adoptat o nouă teorie asupra originii viselor, complicând vechea distincţie între vise „adevărate” şi vise „false” şi atribuind viselor o triplă sursă: Dumnezeu, furnizor al viselor benefice, corpul uman, elaborator al viselor suspecte şi mai ales Diavolul, marele expeditor de vise ispititoare şi dăunătoare. Astfel, din secolul al IV-lea, Biserica cerea creştinului să respingă visul, să se abţină de la a-i căuta semnificaţia, să îndepărteze acest prilej de păcat. Numai visătorii privilegiaţi, regii, conducătorii şi

mai ales călugării puteau profita de vise, fie pentru a găsi în ele mesajele lui Dumnezeu, fie pentru a birui încercările demoniace. Drumul viselor i-a fost blocat omului din Evul Mediu timpuriu, aşa încât el a devenit un refulat al visului. Numai literatura monastică abunda în vise în care sufletul chinuit al călugărului se dezvăluia în viziuni ciudate şi fantastice. Apoi, spre secolele al XI-lea şi al XII-lea, presiunea viselor a învins reticenţele

1. Michel Pastoureau, *Figures et Couleurs. Études sur la symbolique et la sensibilite mădievales,* Le L6 opard d'or, Paris, 1986.

şi temerile Bisericii. Ea a recunoscut că visele bune sau neutre aveau câştig de cauză asupra viselor diabolice, iar omul medieval s-a transformat într-un visător constant şi fascinat de visele lui, dornic să le interpreteze singur sau cu ajutorul altora. Freud s-a îndreptat spre el şi l-a cercetat când a scris *Traumdeutung1.*

Obsesii sociale şi politice: ierarhie, autoritate (autorităţi), libertate (libertăţi)

În afara schemelor individuale care i-au călăuzit pe editorii şi autorii acestei cărţi în alegerea profilurilor omului medieval, oamenii Evului Mediu au gândit, au acţionat, au trăit în cadrul câtorva valori fundamentale corespunzătoare voinţei lui Dumnezeu şi aspiraţiilor oamenilor.

Ierarhie

Datoria omului medieval era aceea de a rămâne acolo unde l-a pus Dumnezeu. A te înălţa era semn de trufie, a te coborî, un păcat ruşinos. Trebuia respectată organizarea societăţii dorită de Dumnezeu, iar aceasta corespundea principiului ierarhic. Făcută după modelul societăţii celeste, ea trebuia să reproducă ierarhia minuţioasă a îngerilor şi arhanghelilor descrisă în lucrările sale de călugărul oriental din secolul al VI-lea, tradus ulterior în latină, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul (pentru istoricii moderni, PseudoDionisie). Potrivit gradului său de cultură, sub o formă savantă sau populară, omul

Evului Mediu a fost dionisian, prins într-o concepţie ierarhică a structurii lumii2. Totuşi, o importantă evoluţie se conturează şi aici începând din secolele al XII-lea şi al XIII-lea: apariţia, alături de o ierarhie verticală, a unei ierarhii orizontale, cea a „stărilor" lumii, pe care o va aduce la sfârşitul Evului Mediu „dansul macabru".

Autoritate (autorităţi)

În plan social şi politic, omul medieval trebuie să asculte de superiori; de prelaţi, dacă este cleric; de rege, de senior, de şefii comunali, dacă este laic. În plan intelectual şi mental, el trebuie să fie şi mai credincios faţă de autorităţi: principală, Biblia, şi apoi cele impuse lui de creştinismul istoric – Părinţii Bisericii în Antichitatea târzie, *magiştri, magiştrii* din epoca universitară a secolului al XIII-lea.

1. Dintr-o abundentă bibliografie, actele colocviului internaţional organizat de Tullio Gregory şi Lessico Intelettuale Europeo, / *sogni nel Medioevo,* Roma, 1985.

2. René Roques, *L'Univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le PseudoDenys,* Le Cerf, Paris, 1954 (vol. 1), 1983 (vol. 2).

OMUL MEDIEVAL

Valoarea abstractă şi superioară a aşa-numitei *auctoritas,* autoritate moştenită din Antichitate, i se impunea sub toate formele întruchipate de multiplele *autorităţi.* Marea virtute intelectuală şi socială cerută omului medieval a fost, pe baze religioase, *ascultarea.*

Revoltatul

Totuşi, mai ales din anul 1.000 şi apoi din secolul al XIII-lea, în număr din ce în ce mai mare, oamenii medievali nu mai admiteau fără crâcnire dominaţia superiorilor ierarhici şi a autorităţilor. Multă vreme, forma principală de contestaţie şi de revoltă a fost religioasă, adică erezia. Apoi au apărut, în cadrul feudal, revolta vasalului împotriva seniorului abuziv sau neglijent, iar în cadrul universitar, contestarea intelectuală. În cele din urmă, a apărut revolta socială, atât la oraş, cât şi la ţară: greve, răscoale, revolte ale muncitorilor şi ale ţăranilor. Marele

secol al revoltei a fost *Trecento,* din Anglia şi Flandra până în Toscana şi Roma. Omul medieval învăţase să devină un revoltat, dacă era cazul.

Capitolul I

CĂLUGĂRII

Giovanni Miccoli

Libertate (libertăţi)

Libertatea este o veche valoare a omului medieval. Ea îi animă principalele revolte. În mod paradoxal, Biserica dă tonul. Sub flamura revendicatoare a Libertăţii Bisericii, *Libertas Ecclesiae,* Biserica, în frunte cu papalitatea, îşi cere independenţa faţă de lumea laică ce o supusese prin „feudalizare". De la mijlocul secolului al XI-lea, libertatea a fost cuvântul de ordine al marii mişcări de reformă gregoriană.

Apoi, conştienţi de forţa lor, preocupaţi să înlăture obstacolele din calea marelui avânt început spre anul 1.000, ţărani şi neocitadini cer şi smulg libertatea sau, cel mai adesea, libertăţile. Eliberării şerbilor îi corespunde obţinerea de drepturi sau libertăţi de către burghezii oraşelor. Dar este vorba mai ales de libertăţi la plural, care sunt tot atâtea *privilegii.*

Totuşi, în mod nelămurit, timid, apare, în planurile religios, intelectual, social, politic, o nouă idee de libertate la singular, cea a libertăţii moderne.

Însă omul medieval va rămâne în pragul acestei libertăţi întrevăzute ca un pământ al făgăduinţei, după un proces de lupte, de reforme, de progres mereu neîncheiat.

Atât călugării, cât şi mănăstirile au încetat de o bună bucată de vreme să mai facă parte din experienţa comună a europenilor. N-au încetat să existe, însă nu mai figurează printre apariţiile obişnuite şi recurente ale peisajului istoric. Doar ici şi colo se mai păstrează vestigiile lor impunătoare: mascate în oraşe, unde vechile biserici abaţiale au fost ocupate şi deformate de către alţi oficianţi, iar imensele mănăstiri au căpătat alte folosinţe, în urma lichidărilor revoluţionare; abandonate şi lăsate adesea să se prăbuşească în ţinuturi uitate de lume, palidă şi nu

întotdeauna limpede mărturie a unei prezenţe şi a unei măreţii ale cărei raţiuni şi memorie s-au pierdut în cea mai mare parte.

Indignarea vicontelui de Montalembert, care, cu mai bine de o sută de ani în urmă, îşi amintea cum văzuse pentru prima oară o rasă de călugăr pe scena unui teatru – «dans une de ces ignobles parodies qui tiennent trop souvent lieu aux peuples modernes des pompes et des solemnites de la religion» 1 –, nu şi-ar mai avea, desigur, locul. Dar satira sa profanatoare rămânea totuşi un indiciu al vitalităţii unei amintiri, continua să ateste o capacitate de a evoca imagini şi sentimente care astăzi ne apar iremediabil estompate şi îndepărtate. Mănăstirile şi prioratele – clunisiene, cisterciene, certozine, camaldoleze, valombrozane –, care în secolul al XII-lea, la apogeul expansiunii monastice, populau cu miile ţinuturile Europei, s-au redus la câteva sute în toată lumea. Iar locuitorii lor împuţinaţi rămân o prezenţă tăcută şi rarefiată, adesea nebăgată în seamă nici măcar de mulţimea creştinilor. Aceasta, în vreme ce aproape că au dispărut zecile de mii de solitari – „eremiţii", secole de-a rândul evocaţi fără încetare în legende hagiografice şi cronici – care, undeva la marginea lumii monastice instituţionalizate, nemaiamintindu-şi de originea comună, se îngropau în singurătăţi alpestre şi în păduri, pentru a reapărea periodic printre oameni, spre a evoca, cu figurile lor sălbatice, iminenţa morţii şi urgenţa convertirii.

N-a fost o catastrofă neaşteptată, ci un declin lent, început încă din crepusculul secolelor de aur ale monahismului. Marile lovituri primite din exterior – reforma luterană, având ca urmare dispariţia

1. „Într-una dintre acele parodii abjecte care la popoarele moderne ţin prea adesea locul pompei şi solemnităţilor religiei" (în limba franceză în text – n.t.).

OMUL MEDIEVAL

activităţii monastice în vaste regiuni din Europa Centrală şi de Nord, şi suprimările difuze care au precedat, însoţit şi urmat violenţele „marii revoluţii" – au

accelerat şi au artificializat în aparenţă un proces cu îndepărtate origini şi în care profundele transformări ale societăţii se împletiseră, de-a lungul vremii, cu unele schimbări radicale în modul de a trăi şi de a gândi prezenţa creştină în istorie; dar şi cu exigenţele politicii ecleziastice de la Roma, care a ştiut să mizeze, în noile împrejurări, pe instrumente de intervenţie mai noi şi mai flexibile. Aceste evenimente complexe şi sinuoase n-au distrus monahismul, însă i-au diminuat drastic rolul în viaţa Bisericii, marcând o abordare diferită a societăţii şi a istoriei.

Mutaţiile sociale şi cele religioase constituie deci schema după care s-a consumat treptat caracterul central al unei experienţe ce definise secole de-a rândul, în îmbelşugata varietate a articulaţiilor sale, chipul Europei: o Europă care se voia astfel creştină, care se recunoştea creştină în primul rând datorită acelei experienţe şi instituţiilor cărora ea le dăduse viaţă. Cea dintâi problemă istorică de fond se afla chiar aici, în această decisivă şi exclusivă privilegiere a mănăstirii în garantarea continuităţii unei prezenţe creştine autentice în istorie. În conştiinţa de sine care se manifestă treptat în cultura monastică din Antichitatea târzie şi din Evul Mediu, şi care apare mereu mai întărită printr-un larg consens politic şi social, singurii adevăraţi creştini sunt călugării. A fost o maturare lentă şi complexă a unor experienţe, a unor încercări, a unor elaborări culturale şi ideologice, a unor proiecte instituţionale. Acest ansamblu de materiale, după caz regândit şi readaptat la dificilele realităţi politice şi sociale din Europa postearolingiană, a constituit baza şi reperul vigurosului reviriment monastic specific, în Occident, secolelor centrale ale Evului Mediu. Între secolele al X-lea şi al XII-lea, procesul de reducere a creştinismului autentic la viaţa monastică îşi capătă expresia cea mai completă şi oarecum definitivă. Cum a fost posibilă o asemenea operaţie de reducere, într-o societate care se mândrea totuşi cu titlul de *respublica christiana*? Şi cine erau aceşti călugări, protagonişti şi

totodată beneficiari ai acestei operaţii, cum a fost viaţa lor, ce creştinism, altfel spus – ce tip de umanitate creştinată au întruchipat şi au reprezentat ei? Şi, în sfârşit, care au fost multiplele şi complexele elemente ale acestui compus unic reprezentat de monahism în secolele maximei sale expansiuni?

Nu-i lesne de răspuns. Memoria acelor vremuri trece aproape exclusiv prin vocile unor călugări – sau ale unor preoţi profund influenţaţi de către călugări –, iar acţiunile şi operele celorlalţi protagonişti ai istoriei ne parvin mai ales prin optica şi criteriile de judecată formate de cultura monastică. Nu este vorba de o deformare de mică însemnătate: conştiinţa de sine a monahismului oferă schemele de autoreprezentare şi devine piatra de încercare în judecarea lumii. Un soi de levitaţie spiritualizantă sustrage mănăstirea măsurii

CĂLUGĂRII

comune a operelor şi faptelor omeneşti. Acest proces intelectual şi emotiv nu este numai rodul unei experienţe religioase şi mistice vitale: reducând toate celelalte realităţi la propria imagine şi la propriile scheme religioase şi culturale, pentru a le pune oarecum în slujba justificării şi exaltării opţiunii şi experienţei monastice, el dezvăluie în acelaşi timp r Ocinile ideologice, politice şi sociale subterane care îi guvernează geneza, care oferă stimuli şi materie afirmării sale istorice.

Acest fel de a fi al monahismului a influenţat într-un mod particular şi istoriografia modernă. Ceea ce reprezintă punctul de sosire al unei spiritualităţi, al unei culturi şi al unei ideologii, care trebuie reconstituite şi înţelese în esenţa şi în compoziţia lor, devine prea adesea punctul de plecare necontestat al unor reconstituiri istorice care se reduc la o prozopopee triumfalistă ori la statica reevocare contemplativă a unor probabilităţi. În pofida neobositelor investigaţii întreprinse de istorici şi de eruditi, abia în deceniile din urmă lungul traseu al umanităţii monastice a putut dobândi o abordare istorică mai adecvată şi mai realistă. Ea conţine în mare parte

cheia pentru înţelegerea reducerii şi declinului monahismului care au urmat; dar, poate, în acelaşi timp, şi sensul şi condiţiile menţinerii prezenţei sale (chiar marginală şi ascunsă) în contexte religioase şi sociale atât de profund schimbate.

1. Mărturiile din Antichitatea târzie şi din Evul Mediu timpuriu

Modul de viaţă al cenobiţilor îşi are obârşia în vremurile propovăduirii apostolice. Într-adevăr, în acest fel se prezintă la Ierusalim întreaga mulţime a credincioşilor, care în *Faptele Apostolilor* este descrisă astfel: „Toţi cei care credeau erau împreună şi aveau toate în comun, îşi vindeau bunurile şi averile şi le împărţeau la toţi, după nevoile fiecăruia”. Şi încă: „Căci nu era niciunul printre ei care să ducă lipsă: toţi cei care aveau ogoare sau case le vindeau, aduceau preţul lucrurilor vândute şi-l puneau la picioarele apostolilor şi se împărţea fiecăruia după cum avea nevoie”.

Vreau să spun că pe atunci întreaga Biserică era aşa cum astăzi sunt puţini, greu de găsit chiar printre cenobiţi.

Dar, după moartea apostolilor, ardoarea mulţimii credincioşilor a început să scadă, mai ales a celor care veneau la credinţa în Hristos din popoare străine şi diferite. Acestora, apostolii, ţinând cont de primitivismul credinţei lor şi al obiceiurilor lor păgâne înrădăcinate, le cereau doar să se ferească „de cele jertfite idolilor, de desfrâu, de carnea animalelor sufocate şi de sânge”. Dar o astfel de libertate, îngăduită necreştinilor pentru slăbiciunea credinţei lor născânde, a început încet-încet să contamineze şi perfecţiunea Bisericii de la Ierusalim: şi, în timp ce numărul nou-veniţilor sporea de la o zi la alta […], vechea austeritate, nu doar în rândul prozeliţilor, ci al înşişi

OMUL MEDIEVAL

CĂLUGĂRII

capilor Bisericii, a cunoscut o perioadă de delăsare. De fapt, unii, considerând valabile şi pentru ei înşişi concesiile făcute slăbiciunii necreştinilor, au găsit că nu

vor fi avut nimic de pierdut păstrându-şi bunurile şi averile şi mărturisindu-şi în acelaşi timp credinţa în Hristos. Însă aceia în care fervoarea apostolică era încă vie, şi care păstrau în amintire acea perfecţiune iniţială, au abandonat oraşele şi compania celor ce considerau îngăduită pentru sine şi pentru Biserica Domnului nepăsarea unei vieţi mai relaxate, şi s-au stabilit în suburbii şi în locuri mai izolate, începând a practica în particular, pe cont propriu, regulile pe care îşi aminteau că apostolii le stabiliseră pentru întreg corpul Bisericii. Astfel a luat naştere practica la care ne referim, prin lucrarea ucenicilor ce se sustrăseseră coruperii generale. Încetul cu încetul, separaţi de gloata credincioşilor, pentru faptul că se abţineau de la căsătorie şi se ţineau departe de rudele lor şi de viaţa acestei lumi, ei au fost numiţi *monahi* sau novâţov Teţ, pentru austeritatea vieţii lor solitare şi lipsite de familie. Comunităţile pe care le formau le-au adus apoi numele de cenobiţi*l,* în vreme ce chiliile şi aşezările lor au fost numite chinovii2. Acesta a fost singurul şi cel mai vechi gen de călugări, având întâietatea nu doar în timp, ci şi în ale harului.

Astfel sintetiza Ioan Cassian, la începutul secolului al V-lea, în beneficiul călugărilor pe care intenţiona să-i organizeze şi să-i pregătească în Galia meridională, memoria originilor comunităţilor monastice, aşa cum o culesese din tradiţia vechilor Părinţi, în timpul îndelungatei sale experienţe orientale. El sistematiza în acest chip într-o schemă istoriografică coerentă – constituind în acelaşi timp un eficace mit didactic – idei şi convingeri deja larg răspândite, ce configurau experienţa monastică în încercarea şi dorinţa de a propune în continuare modurile de existenţă şi fervoarea renunţării caracteristice primilor creştini: în singura formă de viaţă care să garanteze, prin însăşi structura ei organizatorică, separată de restul societăţii, o continuitate pentru acel model de perfecţiune, altminteri iremediabil contaminat şi dispersat prin însuşi succesul istoric al creştinismului. Opţiunea celibatului, asceza, renunţarea la orice formă de

proprietate privată, având drept consecinţă punerea în comun a bunurilor, sunt caracteristicile principale care pentru Cassian atestă şi asigură această continuitate.

Foarte puternică apare în această reconstituire – este inutil să mai subliniem – forţarea simplificatoare în raport cu desfăşurarea reală a faptelor: monahismul oriental din secolul al IV-lea, ca şi însăşi haotica expansiune monastică izbucnită în Occident în secolele al IV-lea şi al V-lea prezintă rădăcini, impulsuri şi caracteristici complexe şi articulate în cu totul alt mod. Discursul lui Cassian corespunde acelei lucrări – pe atunci aflată în plină desfăşurare şi

1. Din lat. târziu *coenobium,* gr„Oivo Qtpiov – loc de viaţă în comun (n.t.).

2. Din şi. *kinovija* (n.t.).

menită a se afirma triumfal – de captare şi reabsorbire, într-un cadru disciplinat ecleziastic, a formelor dezordonate şi neglijente de ascetism individual care, atât în Egipt, cât şi în Siria şi Mesopotamia, caracterizează dezvoltarea anahoretică primitivă şi înregistrează, în acelaşi timp, un stadiu de elaborare teologică şi de proiect etic în care teme şi locuri comune ale reflecţiei stoice şi neoplatonice se combinaseră savant, de-a lungul timpului, cu elementele mistice şi ascetice ale tradiţiei creştine, pentru a întemeia, într-o aristocratică sinteză intelectuală şi socială, o formă de viaţă ferită de grijile şi de durerile lumii, ca şi de „slăbiciunile” şi de „mizeriile” muritorilor de rând, pentru a se dedica în întregime, în liniştea contemplaţiei, căutării lui Dumnezeu.

Ducând în Occident aceste teme şi experienţe, Cassian nu pare să recurgă la accente particulare şi specifice în comparaţie cu Părinţii greci din secolul al IV-lea, care, la rândul lor, prin intermediul numeroaselor traduceri latine ale scrierilor lor, vor continua să ofere instrumente conceptuale şi expresive culturii monastice a Evului Mediu occidental. Hotărâtoare însă pentru experienţa monastică ulterioară se va dovedi conştiinţa de sine oferită de schema istoriografică a lui Cassian: ideea că

monahismul ar fi unicul posesor al creştinismului autentic şi, ca o consecinţă potenţială, contestarea puternică a realităţii ecleziastice înconjurătoare reprezintă două componente fundamentale – chiar dacă evidenţiate în chip diferit prin combinarea cu alte elemente – ale extraordinarei dezvoltări monastice din secolele al XI-lea şi al XII-lea.

Merită să fie evidenţiate şi alte două aspecte ale relatării lui Cassian, întrucât ele indică o seamă de opţiuni şi atitudini ce vor contribui la dezvoltarea ulterioară a monahismului şi la poziţia adoptată de călugări faţă de realităţile vremii lor. Pe de o parte, identificarea netă în viaţa comunitară, în obştea mănăstirească, a formei originare şi privilegiate a monahismului: această identificare presupunea constituirea unor structuri organizate, tinzând să se dispună după o *regula* – Grigore din Tours ne confirmă într-adevăr existenţa unor *regulae,* scrise de el pentru comunităţile monastice marsilieze –, urmând exemplul a ceea ce se petrecea deja în Orient, iar Augustin tocmai realiza prin Biserica sa din Hippona, depăşind astfel acele forme spontane, de liberă iniţiativă ascetică, ce animaseră – şi în parte vor continua să anime – goana către „pustiu”. Dar atât regulile, cât şi organizarea comportau de asemenea o schimbare radicală în orientările mentale de fond, în însuşi modul de a se constitui şi desfăşura al experienţei monastice: întrucât intra aici, ca un element esenţial, criteriul obedienţei şi disciplinei.

Experienţa liberă a lui Dumnezeu, reprezentând aspiraţia şi punctul culminant al opţiunii monastice, se dispunea astfel după liniile înţelepte ale unei metode puse sub conducerea şi supravegherea unui superior ierarhic, în timp ce renunţarea la lume şi lupta împotriva

OMUL MEDIEVAL

plăcerilor ei şi a propriilor porniri treceau în mod necesar prin renunţare şi prin abandonarea propriei voinţe în mâinile acestuia… „Practica unei vieţi drepte – va observa cu chibzuinţă Grigore cel Mare cu aproape două

secole mai târziu, înregistrând totuşi, la începutul *Dialogurilor* sale, şi prezenţa unor excepţii, puţine la număr, de la această normă fundamentală a educaţiei ascetice – cere să nu cuteze a fi în frunte cel care nu a învăţat să fie supus, nici să pretindă supunere subordonaţilor cel care nu s-a deprins a o practica faţă de superiorii săi”. „Iniţiativei ascetice i se substituie imitaţia ascetică” (Courtois), iar opţiunea monastică, văzută ca o înfăptuire personală a vieţii creştine, şi prin aceasta ca o confirmare şi o îndeplinire a legământului botezului – „al doilea botez”, cum de preferinţă va fi numită – devine într-un fel punctul de sosire, stadiul la care majoritatea călugărilor vor trebui şi vor putea să se oprească, dinaintea acelei necurmate scări a înălţării anevoioase şi solitare către divin, care va rămâne privilegiul câtorva experienţe excepţionale.

Se deschidea astfel pentru monahism o mai amplă posibilitate de răspândire şi de recrutare, confirmată punctual de înflorirea, în secolele al V-lea şi al VI-lea, de noi comunităţi monastice, favorizată de condiţiile mereu mai precare ale vieţii civile. Cred că este greu de negat că, în acele vremuri, călugărul nu este numai un suflet ce-l caută pe Dumnezeu în rugăciune şi în solitudine, ci şi un om care are nevoie de linişte şi de pace, într-o lume din ce în ce mai dificilă şi mai ostilă. Şi în mare parte analoage sunt impulsurile care dau viaţă primelor comunităţi feminine, de altfel, în condiţiile unei accentuate şi persistente subordonări – menită să dureze – faţă de modelul masculin. Proiectarea şi elaborarea unor coduri precise de conduită – regulile – sunt impuse şi de această realitate, dar şi de proliferarea, în consecinţă, de noi centre şi de noi poli de afiliere. Pentru secolele al V-lea – al VII-lea numărăm nu mai puţin de treizeci de texte, într-un labirint de reluări, adaptări, remanieri şi reelaborări derutante. Varietatea orientărilor ascetice şi a tradiţiilor spirituale de la care acestea se revendică, diversitatea însăşi a condiţiilor în care sunt întemeiate diferitele comunităţi monastice nu trebuie să ne împiedice în a

observa prezenţa câtorva aspecte de fond ce se configurează ca fiind în mare măsură comune. Tendinţa este, într-adevăr, de a face din mănăstire o lume aparte, autosuficientă şi perfect ordonată sub toate aspectele: un centru de rugăciune, de muncă şi, trebuie adăugat, de cultură.

Totuşi, în acest sens, se impune o rezistenţă împotriva mitizărilor şi a generalizărilor. Ambiţiosul proiect al lui Cassiodor, vechiul şi autoritarul ministru al regatului gotic în Italia, de a face din comunitatea monastică de la Vivarium un centru de păstrare şi transmitere a culturii clasice, fie chiar şi în sensul recuperării şi integrării ei în tradiţia creştină, nu a rezistat dezagregării şi prăbuşirii structurilor civile determinate de invazia longobardă. Poziţia benedictinilor nu

presupunea de altfel nimic asemănător, şi numai într-o mică măsură acest fapt poate fi atribuit culturii monastice ulterioare. Dar deja faptul că regulile prevedeau în general obligaţia tuturor călugărilor de a învăţa să citească – cel puţin până la cincizeci de ani, precizează semnificativ *Regula magiştri,* atestând astfel că opţiunea monastică implica şi persoane mature încă analfabete – aşeza mănăstirea pe un nivel de instruire ce nu mai corespundea condiţiei comune. De fapt, o atare obligaţie se afla în strânsă conexiune cu viaţa religioasă a călugărului – regulile tradiţiei occidentale dedicau în general lecturilor spirituale între două şi trei ore – şi constituie premisa necesară pentru *meditaţio,* sau repetarea orală a textelor biblice învăţate pe de rost. Dar aceasta presupunea ca mănăstirea să se doteze cu nişte instrumente – bibliotecă, şcoală, *scriptorium* – care, într-un mod cu totul natural, o transformau într-un spaţiu exclusivist şi privilegiat din punct de vedere cultural.

Astfel, mănăstirea se configurează din ce în ce mai mult ca o insulă în interiorul unei societăţi pe care preferă să o ignore, exceptând sensul şi măsura în care ea este necesară bunăstării materiale şi spirituale a călugărilor: de

aici obişnuita obligativitate a ospitalităţii şi asistenţa regulată acordată săracilor, de aici mai ales posesiunile mai mult sau mai puţin însemnate care trebuiau să asigure viaţa cotidiană şi să acopere necesităţile călugărilor. Potrivit relatărilor lui Grigore din Tours, sfântul Lupicino a binevoit să accepte de la regele burgunzilor Chilperic numai roadele pământului, convins fiind că mănăstirile nu trebuiau să posede câmpuri şi vii; însă regulile monastice mai mult sau mai puţin contemporane se mărgineau în general să prescrie, pentru călugăr, renunţarea la orice formă de proprietate individuală, fără ca aceasta să comporte excluderea posesiunilor colective.

Înflorire de centre, aşadar, şi înflorire de reguli, uneori plasate sub autoritatea vreunui prestigios părinte din vechime – precum regula lui Macarie, în realitate operă a abatelui de Lerins, Porcărie, care a trăit la sfârşitul secolului al V-lea –, alteori recurgând la referinţe mai misterioase dar nu mai puţin autorizate, precum *Regula Quatuor Patrum* sau *Regula Magiştri.* De la jumătatea secolului al VI-lea datează *Regula S. Benedicţi,* textul care, în câteva secole, datorită sistematicului sprijin roman şi iniţiativei carolingienilor, va deveni carta normativă a copleşitoarei majorităţi a familiilor monastice din Occident. Însă motivele succesului său rezidau şi în capacitatea de organizare sintetică a întregului ansamblu al vieţii cenobitice conform unor dispoziţii precise, în echilibrul codului de conduită propus, ca şi în ampla putere discreţionară acordată abatelui, de a ţine cont de varietatea supuşilor şi a locurilor. *Vita S. Benedicţi,* înserată în cartea a II-a din *Dialogurile* lui Grigore cel Mare, i-a furnizat suportul ulterior de difuzare, oferindu-i posibilitatea de a fi aplicată experienţelor concrete, individuale sau locale.

OMUL MEDIEVAL

Ultimul aspect din discursul lui Cassian asupra căruia socotesc că trebuie revenit, întrucât face dovada unei atitudini reprezentând o articulaţie fundamentală – când reafirmată şi reformulată, când repusă în discuţie – a

experienţei monastice, aşa cum s-a cristalizat ea de-a lungul secolelor următoare, îl constituie concentrarea acelor primi „călugări” exclusiv asupra problemei propriei perfecţiuni şi a propriei mântuiri. Este tocmai ceea ce transpare cu claritate din desfăşurarea relatării sale. Decadenţa şi corupţia Bisericii de la Ierusalim trezeşte ca unică reacţie fuga, iar singura problemă care îi animă pe acei primi „călugări” este de a păstra intactă rigoarea de odinioară, de a se feri de „contaminare”. Într-o altă pagină, Cassian va numi „o iluzie diabolică” râvna de a-i converti pe alţii, care duce la abandonarea mănăstirii: ceea ce contează este propria „îndreptare”, de nerealizat în mijlocul zbuciumului cotidian şi al practicilor vieţii lumeşti presupuse de lucrarea de convertire şi de călugărire a semenilor.

Punctul de vedere al lui Cassian este riguros coerent în contextul logicii sale, impregnate, prin intermediul lui Origen şi al lui Evagrie, de componente neoplatonice: cucerirea lui Dumnezeu pe care mănăstirea o oferă nu poate fi periclitată pentru avantaje şi izbânzi mai puţin însemnate, referitoare la aceeaşi lume a lucrurilor create. Nu era vorba doar de o doctrină ecleziologică, ce restrânge la opţiunea monastică posibilităţile perfecţiunii creştine, ci şi de o etică şi de o antropologie, întrucât într-o astfel de optică, condiţiile de viaţă ale oamenilor se dispuneau ireversibil conform unei ierarhii de moralitate şi de merite nesusceptibile de modificări sau deplasări. Iar cei care trăiau la nivelurile inferioare ale condiţiei comune nu meritau, în fond, preocuparea şi interesul celor ce ţinteau către nivelul cel mai înalt. Era oare prezentă şi în această elaborare, atât de aristocratic elitistă, o conştientizare a realităţii existente, a dificultăţilor creştinării, a crizei ascendente ce lovea structurile ecleziastice şi civile? Este posibil şi poate chiar probabil. Dar aceasta se întâmpla cu preţul unei închideri, mai degrabă decât al unei separări, faţă de oameni şi faţă de propria epocă; şi, în acelaşi timp, se încheia prin proclamarea propriei superiorităţi în materie de har, care

se cristaliza într-o superioritate de stare.

Aceste poziţii ale lui Cassian se referă la o realitate aflată încă într-o fază de formare lentă şi şovăitoare şi urmăresc să susţină şi să nuanţeze o conştientizare a unei condiţii de viaţă divizate încă între impulsuri şi motivaţii diferite. Devenind parte integrantă a ideologiei monahismului din secolele centrale ale Evului Mediu – un monahism de altfel mult mai solid constituit şi mai bine încadrat social în comparaţie cu aceste începuturi ezitante –, ele vor deveni un prilej şi un mijloc de orgolioasă revendicare a hegemoniei sociale, dar şi pentru un raport contradictoriu şi incomod cu societatea şi cu istoria.

CĂLUGĂRII

Sigur că acestea nu sunt singurele aspecte ale moştenirii prin care monahismul occidental rămâne îndatorat experienţelor religioase desăvârşite în societatea Antichităţii târzii. Într-adevăr, tot în secolele al IV-lea şi al V-lea, odată cu apariţia primelor experienţe ana-horetice, tumultuoase, şi cu cea dintâi constituire de „modele” de biografii monastice intens exportate (prima dintre toate – *Vita S. Antonii* a lui Atanasie), ajunge să se contureze acea conexiune dintre figura călugărului, „sfinţenia” personală şi manevrarea puterilor charismatice şi supranaturale, care va constitui un element fundamental al religiei medievale şi al raportului dintre mănăstire şi societate. Veneraţia, formele de cult şi încărcătura de aşteptări şi de speranţe concentrate în jurul mormintelor şi moaştelor martirilor şi ale mărturisitorilor credinţei se extind pentru a cuprinde noi mărturisitori şi „prieteni ai Domnului”, noi „atleţi ai credinţei”.

Procesul de amplificare şi propagare a cultului sfinţilor nu-i priveşte, după cum se ştie, numai pe anahoreţi şi pe călugări, întrucât el cuprinde, înglobându-le, şi alte personalităţi, mai ales ecleziastice episcopi în primul rând – percepute diferit, ca nişte personaje charismatice şi benefice în timpul vieţii, şi care prin sfinţenia lor recunoscută îşi pot prelungi şi accentua aceste puteri şi după moarte. Dar, prin implicarea specifică

a realităţii monastice, datorită complexului de motivaţii şi de impulsuri care îi fundamentau prezenţa în epocă, acest proces suferă o întorsătură radicală. Dintr-un fenomen religios şi social concentrat asupra unor figuri şi experienţe apuse pentru totdeauna, aparţinând unui trecut mai mult sau mai puţin îndepărtat, şi care numai prin intermediul „relicvelor”, locurilor şi memoriei culturale ofereau un raport şi promiteau o intervenţie ajutătoare, el se extinde la personaje şi realităţi care, putem spune, le prelungesc prezenţa fizică în prezent: nu numai prin grupurile de ucenici şi prin comunităţile ce păstrează amintirea sfinţilor lor învăţători, căci aceşti oameni vii înşişi, prin opţiunea lor atât de străină de măsura oamenilor obişnuiţi, pot fi receptaţi şi se pot manifesta în întreaga lor putere de regenerare şi mântuire.

În configurarea cultului sfinţilor, întrepătrunderea de teme, impulsuri şi sugestii, diferite prin provenienţă, prin rădăcini, este deosebit de complexă: istoria sfinţilor şi a cultului lor este o istorie desfăşurată pe niveluri multiple, chiar dacă instanţele şi aşteptările care îi reclamă actualitatea şi prezenţa ajung să devină unitare şi comune. Însă procesul esenţial pentru înţelegerea termenilor în care se constituie ideologia monastică medievală este dat de raportul, dacă nu exclusiv, în mod sigur privilegiat, stabilit între viaţa monastică şi sfinţenie. Dacă sfântul este un om ce s-a distins prin plenitudinea credinţei sale, prin excelenţa vieţii sale creştine, prin bogăţia harurilor şi mărimea puterilor cu care Dumnezeu l-a înzestrat, chiar lectura şi interpretările aplicate vieţii monastice – singura formă autentică şi deplină a vieţii creştine – sugerau că numai prin

OMUL MEDIEVAL
CĂLUGĂRII

Intermediul său manifestările sfinţeniei se puteau menţine prezente şi actuale în viaţa oamenilor.

Perpetuarea vechilor culte, a diferitelor locuri devenite sfinte prin morminte şi prin semne, simboluri şi obiecte charismatice, se întrepătrunde şi se îmbogăţeşte

astfel cu noi culte şi noi locuri, prelungindu-se în realitatea vie a mănăstirilor, care nu numai că păstrează mormintele, „relicvele" şi memoria sfinţilor lor întemeietori, dar sunt ele însele centre de viaţă sfântă şi, prin aceasta, un prilej de binefacere, de har, de speranţă de alinare şi de mântuire pentru cei care intră în raport ori în contact cu ele. *Dialogurile* lui Grigore cel Mare sunt în cea mai mare parte o expunere de *signa* şi de *virtutes* ale asceţilor, ale întemeietorilor de comunităţi monastice, ale călugărilor: în ele se manifestă astfel puterea activă a lui Dumnezeu în istorie; la rândul lor, aceste semne atestă, spre instruirea şi învăţămintele tuturor, bunătatea şi excelenţa vieţii monahale. Mănăstirile devin locuri demne de veneraţie, care se anunţă crunte pentru profanatori, dar constituind o chezăşie şi o făgăduinţă de rugăciuni şi de haruri pentru binefăcători. Vechea chemare a Sfântului Pavel de a susţine cu ajutoare materiale comunitatea „sfinţilor" din Ierusalim *(Rom.* 15.25 – 27) se traduce în termeni actuali prin angajamentul de a susţine cu ofrande şi donaţii de bunuri comunităţile monastice, ca un mijloc de a împărtăşi oarecum din meritele lor şi de a dobândi din harurile lor. Se stabileşte astfel, prin această intermediere – ce face din mănăstire, în calitatea ei de centru de rugăciune şi asceză, un fel de loc unde sunt compensate rugăciunile şi penitenţele pe care oamenii obişnuiţi nu le pot îndeplini –, un raport privilegiat între suverani, nobili şi comunităţile monastice, acel raport care va deveni un factor decisiv în expansiunea monahismului occidental.

Aspectul religios şi mântuitor guvernează şi justifică într-adevăr avântul excepţional care îndeamnă, începând cu secolele al VI-lea şi al VII-lea, pe regii şi *potentes* din Europa regatelor barbare să întemeieze noi mănăstiri. Însă finalităţile şi interesele implicate în aceste iniţiative erau cu mult mai articulate şi mai complexe, nu numai în conştiinţa unor martori contemporani lucizi, ci, probabil, în chiar calculele celor care le promovau. În a sa *Historia ecclesiastica gentis Anglorum,* Beda indica, drept consecinţă şi atestare totodată a iminentei sosiri a unei

epoci de seninătate şi pace, faptul că mulţi nobili, precum şi oameni de toate condiţiile, după ce-şi depuseseră armele, se supuneau pe ei şi pe fiii lor disciplinei monastice: „Vremea ce va să vină va vedea cum se vor sfârşi toate acestea”. Cu aceste cuvinte oarecum misterioase el îşi încheia lunga istorisire: tonul rămâne totuşi unul net optimist, într-o perspectivă globală de afirmare a credinţei creştine şi de implicare a lumii în bucuria împărăţiei lui Hristos. Dar tot în acei ani, într-o lungă scrisoare către Egebertus, arhiepiscop de York, Beda formula o judecată în aparenţă radical diferită asupra realităţii şi consecinţelor acelei expansiuni monastice.

După părerea lui era vorba de o mare speculaţie, pe care regii precedenţi şi episcopii o înlesniseră: sub pretextul întemeierii de mănăstiri, nobilii obţinuseră din partea coroanei enorme întinderi de pământ, administrându-le apoi personal şi făcându-le ereditare împreună cu mănăstirile pline de recruţi de toate categoriile, inclusiv mulţi de joasă speţă. Beda propune remedii, reclamând printre altele datoria episcopilor de a controla viaţa din mănăstiri: o chestiune pe atunci cu totul evidentă şi paşnică, civ** n-ar fi existat intruziunile nobililor, şi care doar cu mult mai târziu *va.* deveni extrem de spinoasă pentru echilibrul intern al instituţiei ecleziastice.

Dar notabilă este mai ales luciditatea cu care Beda analizează procesul general de răspândire a monahismului englez, potenţat de interese politice şi sociale bine delimitate şi precise: din acest mecanism însă, el pune în discuţie numai câteva rezultate deformate, asupra cărora consideră că este necesar să se intervină. Aparenta contradicţie faţă de *Historia* dispare dacă ţinem seama de perspectiva diferită a celor două scrieri: prima, îndreptată şi fixată asupra faptei imediate, iar cealaltă, către durata lungă, evaluată optimist într-o viziune de ansamblu (Vinay). O astfel de diferenţă de judecată este un indiciu, prin chiar limitele sale, al unei situaţii ce va persista pentru multă vreme în cultura monastică. Călugăr el însuşi

de la vârsta de şapte ani, împărtăşindu-se din plin şi cu profundă satisfacţie din binefacerile religioase, culturale şi sociale pe care mănăstirea i le oferă şi de care cea mai mare parte a oamenilor sunt lipsiţi, Beda nu ştie şi nu poate vedea că tocmai aceste caracteristici ale întemeierii de noi şi noi mănăstiri favorizează mecanismele pervertite cărora el le stigmatizează rezultatele. El insistă asupra opţiunii de sărăcie a călugărilor, dar pare să ignore datele de fapt, vreau să spun originare, care în acel context fac din mănăstire un centru privilegiat de bogăţie şi de putere.

Să vorbim despre o intenţionalitate cultivată ar fi poate prea mult. Rămâne totuşi faptul că judecata asupra aceloraşi fapte îşi schimbă semnul în funcţie de finalitatea care le animă; şi că în optica monastică acurateţea ei se măsoară după respectul purtat „oamenilor lui Dumnezeu”. Nu este vorba de a face o morală istorio-grafică facilă, ci de a ne da seama de procesele logice şi structurale care produc şi justifică o astfel de situaţie paradoxală, făcând din mănăstire o proprietate privată a potentaţilor laici. W. Kurze a insistat pe bună dreptate – pentru a explica sprijinul din ce în ce mai mare acordat de regii şi ducii longobarzi expansiunii monastice după convertirea lor la catolicism în decursul secolului al VII-lea – asupra complexei ţesături de consideraţii politice şi economice care au favorizat această opţiune şi care-şi găsesc elementul unificator în „caracterul elementar” al religiei vremii. Posibilitatea de a conferi teritoriului, prin întemeierea de mănăstiri, o formă de organizare economică şi administrativă mai puţin precară se adaugă avantajelor spirituale pe care nobilii şi regii speră şi. le poată astfel obţine.

OMUL MEDIEVAL

Este un mecanism care, în timpi diferiţi, funcţionează aproape pretutindeni în Europa dominată de barbari. „Misiunile” călugărilor irlandezi şi anglo-saxoni care, între sfârşitul secolului al VI-lea şi secolul al VIII-lea, invadează continentul găsesc un remarcabil suport local în sprijinul suveranilor – mai ales franci – şi al Romei. De la Colomban

la Bonifaciu, în ceva mai mult de un secol şi jumătate, numărul noilor comunităţi sporeşte într-o măsură excepţională. Luxeuil (590), Bobbio (613), Saint-Dénis (650), Jumieges (654), San Vincenzo al Volturno (703 – 708), Reichenau (724), Fulda (741), Sankt Gallen (750) sunt nume celebre, care însă nu trebuie să ne facă să uităm că mănăstirile se numără de acum încolo cu sutele. Primul mare val monastic a ajuns la apogeu în deceniile hegemoniei carolin-giene. Prin Carol cel Mare şi urmaşii lui imediaţi, întemeierea şi proprietatea asupra unei mănăstiri au devenit o prerogativă specific regală: în marile abaţii regale sau imperiale mulţimi de călugări se roagă lui Dumnezeu pentru aceştia şi asigură faptelor lor protecţia cerească. Efortul de a asigura şi o bază culturală a dominaţiei lor a făcut să sporească ulterior întemeierea de mănăstiri; iar preocuparea de a le conferi o disciplină mai solidă şi universală a generalizat adoptarea regulii sfântului Benedict. Aceasta a fost ultima moştenire importantă a Evului Mediu timpuriu preluată de înflorirea monastică ulterioară: monahismul occidental este, în perioada carolingiană, un monahism aproape în totalitate benedictin – chiar menţinând diferenţele de aplicare şi de traducere – care se supune unei logici precise de organizare şi introducere.

Principalul artizan al acestei acţiuni de încadrare şi disciplinare a fost Benedict din Aniane, intrat deja adult în mănăstirea Saint-Seine, lângă Dijon, după ce slujise la curtea şi în armata lui Carol cel Mare. Pentru această operă el a fost numit, nu fără o oarecare emfază, al doilea întemeietor al monahismului occidental. Într-o realitate încă slab articulată şi instabilă, el legiferează, precizează, organizează, dezvoltă şi repetă neobosit, cu o riguroasă punctualitate, ritualurile zilei, impunând într-un fel uniformitatea (Leclercq). Proiectul său dintotdeauna, cum a scris discipolul şi biograful său Smaragdus, a fost de a realiza, în interiorul comunităţii de profesie, o comunitate de practică a vieţii cotidiene *(consuetudo),* în conformitate cu o regulă unică şi universală. Dar succesul lui ar fi fost

de neimaginat în lipsa sprijinului politic şi a substanţialului suport financiar oferite în special de Carol cel Mare şi Ludovic cel Pios pentru întemeierea şi funcţionarea comunităţilor monastice, ca şi în lipsa acelei *iussio imperialis* care a impus mănăstirilor din Franţa şi Germania adoptarea normelor propuse de el la sinodul de la Aachen, din anul 817 (Schmitz).

Se ridică în acea epocă adevărate „cetăţi sfinte”; pe lângă mănăstiri iau naştere mari aglomerări de tip urban, organizate în cartiere şi apărate de mici armate proprii de *milites.* Saint-Riquier, în Ponthieu.

CĂLUGĂRII

a cărei construcţie a fost încheiată în anul 788, adăposteşte în al său *claustrum* triunghiular, marcat pe laturi de trei biserici impunătoare, cel puţin 300 de călugări; înjur se dezvoltă un burg cu circa 7.000 de locuitori, stabiliţi, în funcţie de meseriile practicate şi de prestaţiile aferente datorate mănăstirii, în diferite *viei*1: alături de *vicus militum,* care găzduieşte vreo sută de oameni, există cel al fierarilor, al tăbăcarilor, al cizmarilor, al şelarilor, al brutarilor, al cârciumarilor, al vierilor, al negustorilor, nelipsind nici *servientes per omnia,* muncitori buni la toate (Hubert).

Nu este vorba, desigur, de un caz izolat. Anumite cifre, prin însuşi caracterul lor exclamativ, redau concludent această puternică expansiune: Lorsch dispune de 1.200 de *milites* pentru protecţie; Anselm, în lungile decenii ale abaţiatului său de la Nonantola, strânge în jurul lui peste 1.000 de călugări, iar Lobbes are jurisdicţia asupra a 72 de parohii. Chiar formulele pompoase, care, amintind modele prestigioase – *„altera Roma”, „altera Aegyptus”* –, urmăresc să surprindă această nouă realitate monastică, atestă puterea remarcabilă dobândită în acea vreme de unele mănăstiri.

Această impresionantă înflorire va fi în curând întreruptă. Însă, datorită impulsurilor şi raţiunilor care o determină, se profilează cu claritate, la punctul său culminant, în ritualismul accentuat introdus de Benedict

din Aniane, o schimbare ce se va dovedi fundamentală pentru însuşi modul de a fi al vocaţiei monastice. Mănăstirea nu încetează să reprezinte spaţiul ascezei şi al penitenţei individuale, al refugiului şi al protecţiei dinaintea crudelor obiceiuri ale unei societăţi războinice; ea devine însă în primul rând sediul rugăciunii colective şi publice de care oamenii şi societatea au nevoie pentru propria lor supravieţuire. Adevărată citadelă a rugăciunii, ea îndeplineşte astfel funcţia considerată fundamentală pentru interesul colectiv: adorarea lui Dumnezeu, obţinerea bunăvoinţei şi a milosteniei sale, lupta împotriva neobositei prezenţe printre oameni a „vechiului duşman”.

Criza care a lovit şi a ruinat edificiul politic al carolingienilor, distrugerile semănate şi în rândul mănăstirilor de către sarazini, unguri şi normanzi au întrerupt şi destrămat în multe cazuri continuitatea comunităţilor, punând generaţiile următoare în situaţia de a lua totul de la început, într-un cadru general de dezolare şi ruină: nu au întrerupt însă continuitatea memoriei şi a logicii care favorizau, susţineau şi călăuzeau aceste comunităţi. În lenta operă de reclădire din temelii a autorităţii, care în secolele al X-lea şi al XI-lea conferă Europei o înfăţişare nouă, mănăstirea, promovată fie de un episcop, fie de un senior sau de un rege, ocupă o poziţie hotărâtoare, pe care slăbiciunea extremă a structurilor cadrului civil o exagerează şi o amplifică. Pe când autorităţile centrale se află într-un regres general, pe când rolul primordial al episcopilor, împotmoliţi în luptele

1. Cartiere (n.t.).

dintre potentaţii locali, din care ei înşişi făceau parte, este profund epuizat, pe când şcolile catedrale, unul dintre roadele cele mai bune ale reformei carolingiene, sunt în declin sau în ruină, mănăstirea oferă atracţia unui model alternativ la dezordinea atotstăpânitoare, păstrându-şi totuşi capacitatea de formare culturală şi de organizare economică şi civilă a teritoriului, care face din ea punctul

de plecare privilegiat pentru o revenire lentă: dar monahismul ce va rezulta va fi sub multe aspecte un monahism al unor oameni diferiţi, nu doar mult mai organizat şi mai compact, ci şi cu o atitudine existenţială proprie, cu o conştiinţă proprie, cu un potenţial hegemonie şi de intervenţie care l-au detaşat profund de vechiul monahism, pe care îl moştenea totuşi într-o mare măsură.

2. „Aurea saecula".

Începând din secolul al X-lea, liniile generale ale revirimentului monastic – ale reîntemeierilor ca şi ale noilor întemeieri – se înfăptuiesc mai întâi lent, apoi cu o viteză din ce în ce mai mare, după schema deja omologată. Mai ales regii şi marii seniori – nu lipsesc însă iniţiativa şi sprijinul unor episcopi şi papi – mizează pe mănăstiri în calitatea lor de centre religioase de rugăciune, gospodarii agricole, sedii de expansiune şi de întărire a politicii teritoriale. Prin reluarea şi continuarea pe cont propriu a operei de întemeiere de mănăstiri, devenită în perioada carolingiană prerogativă regală, titularii marilor principate constituite pe ruinele vechiului imperiu îşi confirmă înălţimea rangului, ca şi puterea şi autonomia dobândite între timp. Dar însăşi complexitatea funcţiei comunităţilor monastice – într-un context în care autorităţile şi raporturile se încrucişează, se intersectează şi se juxtapun, în căutare de noi spaţii şi de noi mijloace de afirmare – suscită atitudini şi situaţii complet opuse, din partea unor seniori, episcopi sau *milites* care atacă, jefuiesc sau delapidează mănăstirile şi averile lor.

Este o mişcare alternativă, legată de multiplele interese ce se concentrează în jurul comunităţilor monastice, ca şi de lipsa unor puteri centrale solide, provocând o continuă redistribuire de tensiuni şi conflicte, ilustrate în cronici şi în biografiile monastice cu lux de amănunte vreme de cel puţin două secole. Traiectoria rămâne totuşi implacabil ascendentă, de-a lungul unui traseu nu lipsit de contradicţii, însă în acelaşi timp apt de a bătători noi căi, diferite de cele din trecut. Iese la lumină conştiinţa unei decăderi progresive a disciplinei monastice,

datorată subordonării mănăstirii faţă de forţele şi interesele care o înconjoară. Este vorba despre aceleaşi forţe şi interese care cel mai adesea îi condiţionează existenţa, dar care prin aceasta nu se dovedesc mai puţin ameninţătoare pentru autonomia şi regularitatea vieţii sale. De aici – odată cu definitivarea exigenţelor reformiste – impulsul mereu sporit de afirmare a unei superiorităţi esenţiale şi constitutive a monahismului şi, în acelaşi sens, pretenţia unei autonomii depline a mănăstirii faţă de contextul politic şi instituţional în care se află înscrisă. Cele două mari instanţe de referinţă ale „libertăţii monastice” devin astfel, pe de o parte, puterea regală sau imperiala, care se reconectează prin aceasta la tradiţia carolingiană, iar pe de altă parte, puterea papală.

Este vorba despre nişte puteri aflate, în cursul secolului al X-lea, într-o fază de profundă eclipsă şi de slăbiciune internă: din acest punct de vedere, raportarea privilegiată la ele a primelor centre ale monahismului nu rămâne lipsită de rezultate sensibile în revenirea lor progresivă. Primele teoretizări explicite ale Bisericii ca unică mare dioceză a Romei provin de la călugării clunisieni.

Noul monahism nu se limitează însă la aceasta. Nevoia de a se apăra de intruziunile şi de ambiţiile factorilor de putere locali provoacă o mişcare de concentrare şi de aliere. Treptat, mănăstirile încetează a mai fi centre de sine stătătoare, supuse jurisdicţiei episcopului diocezan şi expuse, fiecare în felul ei, samavolniciilor conţilor şi seniorilor laici sau clerici. Ele tind să se coalizeze în jurul unui centru principal unic, articulându-se în mari congregaţii care aspiră să obţină de la Roma scoaterea de sub jurisdicţia superiorului local. Se creează astfel o mişcare centripetă: congregaţia atrage noi mănăstiri, iar întărirea ei polarizează şi accentuează atenţia şi interesul colectiv, conferindu-i mai apoi influenţă în problemele şi evenimentele religioase şi politice.

Răsunător şi exemplar este cazul abaţiei de la Cluny, întemeiată în anul 910 de către abatele Bernon cu sprijinul

ducelui Wilhelm de Aquitania, abaţie care în ceva mai mult de un secol va deveni *ordo, ecclesia cluniacensis,* strângând în jurul ei sute de mănăstiri din întreg Occidentul, din Anglia până în Italia, şi care va deveni, în secolele al XI-lea şi al XII-lea, congregaţia religioasă cea mai importantă şi mai prestigioasă a creştinătăţii. Dar n-a fost un caz izolat: de la Saint-Victor din Marsilia la Vallombrosa, de la Saint-Benigne din Dijon la Hirsau şi la Gorze, de la Camaldoli la Câteaux, marile secole ale expansiunii monastice sunt martorele proliferării unor congregaţii solide, adunate în jurul unui centru major unic, care-şi ramifică influenţa şi îşi impune practicile până departe.

O prezenţa atât de masivă influenţează în profunzime universul ecleziastic şi pe cel laic deopotrivă, nu numai prin modelele şi stilurile de conduită ce o caracterizează, ci şi prin transferul sporit al unei părţi din personalul monastic în rangurile ierarhice – din cei şase papi care se succedă în cei cincizeci de ani decisivi ai luptei pentru reformă, de la Grigore al VII-lea la Calixt al II-lea, numai ultimul nu se poate lăuda cu o origine monastică; *„episcopari monachos nostros nec novum nec admirabile nobis est” l,* subliniază nu fără o l „Să-i facem episcopi pe călugării noştri nu este pentru r> şi nici nou, nici de mirare” (n.t.).

oarecare mândrie Petru Venerabilul, în anul 1138, sprijinind alegerea unui călugăr clunisian pentru episcopia Langres, împotriva criticilor lui Bernard de Clairvaux. Ei îi corespunde un puternic efort cultural destinat să rezume şi să organizeze conform propriilor scheme întreg complexul vieţii în colectivitate. Moştenirea patristică şi a Evului Mediu timpuriu este reinterpretată şi reformulată în termenii hegemoniei monastice: teologia, cosmologia, antropologia, morala şi dreptul sunt remodelate pentru a fundamenta şi justifica preeminenţa călugărilor în interiorul rigidelor cadre sociale care subdivid şi disciplinează societatea. Unei „lumi” duşmănoase şi

vrednice de dispreţ, unei istorii dispuse iraţional într-o serie de violenţe, lipsuri, catastrofe, i se opune citadela monastică, singura cu adevărat în stare să confere un sens şi o perspectivă acelei lumi şi acelei istorii, ca unic răspuns plenar la chemarea lui Hristos, destinat realizării perfecţiunii eshatologice, reprezentată de scopul ultim al lumii de dincolo. Schema ierarhică a celor trei *ordines* în care este împărţită societatea – cei care se roagă *(oratores),* cei care luptă *(bellatores)* şi cei care muncesc pământul *(laboratores)* – propusă de cultura ecleziastică de tradiţie carolingiană, este reelaborată şi readaptată în mediul monastic în conformitate cu o clasificare a meritelor care-i aşază pe călugări în frunte: „Printre creştinii de ambele sexe ştim bine că există trei rânduri şi, ca să spunem aşa, trei niveluri. Primul este cel al laicilor, al doilea cel al clericilor, iar al treilea cel al călugărilor. Deşi niciunul dintre cele trei nu este ferit de păcat, primul este bun, al doilea este mai bun, iar al treilea este foarte bun" *(Patrologia Latina,* 139, col. 463). Referindu-se la parabola semănătorului şi a eficienţei diferite a seminţei despre care vorbise Hristos *(Matei* 13.8), Abbon de Fleury, abate de Saint-Benoît-sur-Loire enunţa astfel, la sfârşitul secolului al X-lea, ideea unei răsplăţi diferite şi bine precizate care-i aşteaptă pe creştini în lumea de dincolo, în conformitate cu starea lor din timpul vieţii: călugării vor avea 100, clericii 60, iar laicii 30.

Asemenea reflecţii şi subdiviziuni, vechi şi aplicate diferenţiat, găsesc în această perioadă cultura monastică unanim înregimentată în proiectul unei astfel de scări a valorilor. Nu este vorba numai de o profundă subestimare a realităţilor profane, de un real dispreţ faţă de orice întreprindere ce nu-şi are în mănăstire semnul primar şi constitutiv, de o strivitoare privilegiere a spiritului faţă de materie, a sufletului faţă de trup, şi de aceea de o judecată concertat negativă asupra oricărei condiţii umane ce nu-şi are în castitate, ori cel puţin în celibat, conotaţia primară: nu întâmplător de altfel – ca un reflex al unor atitudini şi opţiuni care ne trimit către psihologia abisală –, femeia, în

biografiile şi în cronicile din mănăstiri, atunci când nu reprezintă mama iubitoare şi grijulie a vreunui sfânt sau nu s-a călugărit, este cel mai adesea o figură vicleană şi feroce, pradă constantă a simţurilor şi a unei emotivităţi dezlănţuite, destinată

CĂLUGĂRII

să-i corupă pe bărbaţi, ademenindu-i cu plăcerile cărnii. Oamenii, societatea şi istoria sunt analizate şi regândite după reperul exclusiv al destinului lor ceresc, iar viaţa pe pământ este remodelată şi reproiectată conform articulaţiilor şi după tiparul unei ierarhii rigide, imaginată ca fiind proprie cerului. Însă abisul dintre cer şi pământ n-ar putea fi umplut fără preambulul paradiziac pe care mănăstirea îl oferă experienţei istorice a oamenilor: celui ce intră, pentru a-l obişnui încă din această viaţă cu dulceaţa vieţii viitoare, iar celui ce rămâne pe din afară, pentru a-i permite – mulţumită raportului concret pe care-l poate stabili cu cei ce au avut harul şi meritul de a fi îndeplinit opţiunea monastică – să poată spera totuşi în salvarea viitoare. Mănăstirea este cadrul privilegiat în care viaţa pământească şi viaţa sfântă se unesc astfel aproape fără discontinuităţi, asigurându-le celor ce locuiesc în ea această trecere, altminteri atât de primejdioasă şi de nesigură, dar este în acelaşi timp şi locul în care rugăciunile călugărilor pot asigura ajutor şi sprijin celor care, deşi trăitori în lume, au făcut ceva ca să le merite.

Delimitările nu sunt în realitate atât de nete. Ca în nişte cercuri concentrice, în jurul mănăstirii se reunesc, în condiţii şi la niveluri diverse, toţi cei care în diferite chipuri şi măsuri au legătură cu ea. Pentru oamenii de condiţie umilă sau aflaţi în dificultate datorită condiţiilor excesiv de precare de autonomie şi subzistenţă, atunci când nu se rezumă la a cere mai mult sau mai puţin intermitent asistenţă şi adăpost, calea este aceea de a se „dărui” mănăstirii, deseori oferindu-se pe ei înşişi, propriul avut sărăcăcios sau propriul pământ amărât, în schimbul protecţiei, ajutorului şi rugăciunilor. Această afluenţă, în care manifestarea mai pregnantă a impulsurilor materiale

nu poate umbri complexul de aşteptări şi de imagini care leagă de mănăstire importante straturi sociale, va influenţa într-un fel însăşi marea familie monastică în clipa când unele congregaţii – cea valombrozană şi cea cisterciană – vor institui figura *converşilor.* Prin acest termen, folosit însă de obicei ca adjectiv, era la început desemnat cel devenit călugăr la vârsta adultă – caz ce pare tot mai puţin frecvent în secolele al X-lea şi al XI-lea, pe măsură ce se accentuează recrutarea călugărilor din rândul nobililor –, contrapus lui *nutritus,* educat în mănăstire încă din copilărie. Noul statut al *converşilor* îi desemnează în schimb pe laicii *illitteraţi,* acceptaţi în rândul călugărilor dar neadmişi în cor, cărora li se pretindeau serviciile cele mai umile şi prestaţii cultuale mult reduse. Aceste personaje îi înlocuiesc de fapt pe *servi* din mănăstirea congregaţiei clunisiene, dar ele corespund de asemenea unei recrutări monastice mai ample şi diferenţiate social. Permanenta căutare de protecţie şi siguranţă în interiorul mănăstirii se împleteşte cu o nouă nevoie religioasă care antrenează multiple straturi sociale. Este dificil de stabilit structura unor fenomene precum cele atestate de Bernold din Konstanz spre sfârşitul secolului al XI-lea, când familii şi sate întregi, din dorinţa

unei vieţi religioase mai riguroase, se organizează în *fraternitates* legate de lumea monastică.

Noutatea anumitor forme de organizare şi de viaţă rezuma şi exprima tendinţe de fond difuze şi persistente. O arie amplă şi foarte vag definită gravitează în jurul mănăstirilor şi se configurează în termeni şi cu trăsături mai nete şi mai precise numai pe măsura ascensiunii pe treptele sociale. Formele şi modalităţile în care regii şi marii seniori pot stabili o legătură strânsă cu mănăstirea se dovedesc extrem de clare. Obiceiul lor de a îmbrăca rasa călugărească în preajma morţii manifestă cât se poate de limpede căutarea unei duble garanţii pentru propriul destin ultramundan: cea oferită de rasa şi de

îngropăciunea călugărească şi cea care decurge din rugăciunile călugărilor. Unor preocupări asemănătoare le corespunde practica donaţiilor de rente şi de bunuri, care-i recomanda pe donatori pentru rugăciunile călugărilor:

Cinsteşte-i pe slujitorii lui Dumnezeu cu vorba şi cu fapta; venerează-i şi ajută-i mai ales, pe cât îţi va fi cu putinţă, pe călugări, preoţi ai acestei Biserici, domni şi fraţi ai noştri; dacă vor avea trebuinţă, sprijină-i cu ajutorul şi cu sfatul tău. Dăruieşte-le din inimă bunurile pe care tatăl meu şi cu mine le-am dăruit lor pentru mântuirea noastră: iar ei să le stăpânească în pace şi linişte. Nu căuta nicicând să-i înjoseşti, nici nu îngădui supuşilor tăi să-i silnicească. Dacă te vei osteni să le fii sprijin de nădejde, ei fără răgaz se vor ruga lui Dumnezeu pentru tine *(Patrologia Latina,* 188, col. 442 şi urm.).

În acest chip, ajuns în pragul morţii, nobilul Ansold, senior de Maule, după o viaţă aventuroasă de călătorii şi bătălii, îi recomandă fiului său pe călugării de la Saint-Evroult, înainte de a le îmbrăca rasa şi de „a putea să-şi încheie viaţa printre ei, pentru a dobândi astfel ceea ce Dumnezeu făgăduieşte oamenilor săi" *(ibid.).* Este numai unul din multele episoade asemănătoare adunate cu grijă de cronicarul clunisian Orderic Vital şi pe care nenumărate izvoare diplomatice şi cronicăreşti ni le atestă ca pe un obicei consacrat şi răspândit în lumea bună din epocă. Legătura fraternă astfel stabilită, privilegiată şi trainică, traversează hotarul dintre viaţă şi moarte.

Alfonso, regele Castiliei, a miluit din belşug congregaţia clunisiană – *„ut neminem regum vei principum sive priscis seu modernis temporibus ei comparare possimus" l.* Este impunătoare seria prestaţiilor monastice pe care a reuşit să şi le asigure în acest fel, prestaţii desfăşurate în acelaşi timp în beneficiul şi în locul său: recitarea integrală a unui psalm – *JExaudiat te Dominus"* – la ora a treia; la slujba „cea mare", recitarea rugăciunii *„Quaesumus, omnipotens Deus"*; în joia mare, treizeci de săraci vor fi chemaţi la spălarea

1. „Încât să nu putem asemui cu ea pe niciun rege

sau prinţ din vremea veche sau din vremea noastră" (n.t.).

picioarelor *„pro e o",* în timp ce în ziua Paştelui, numărul săracilor pe care – tot *„pro e o"* – *camerarius* se va îngriji să-i hrănească se ridică la o sută; pe lângă aceasta, în fiecare zi trebuie să i se rezerve un prânz în refectoriu – *„quasi şi nobiscum epulaturus şederet" 1* – cu care, pentru mântuirea sufletului său, *„tam în vita quam în morte"* 2, va fi întreţinut un călugăr. În biserica închinată sfinţilor Petru şi Pavel, înălţată prin contribuţiile sale, îi este rezervat un altar dintre cele mai importante, unde o slujbă zilnică va implora salvarea sa în eternitate. Aceste prestaţii, la care va fi făcută părtaşă şi regina, soţia sa, se vor multiplica după moartea lui, cu slujbe de intercesiune, rugăciuni corale, numeroase mese pentru săraci şi oferirea, în ziua sa aniversară, a unui prânz mai copios pentru călugări *(Patrologia Latina,* 159, col. 945 şi urm.).

Este vorba desigur de un tablou excepţional, a cărui dimensiune îşi găseşte puţine echivalente. Însă tipul de legătură şi de raport dintre călugări şi binefăcătorii lor pe care acest tablou îl pune în lumină nu e deloc excepţional: luate separat, operele înfăptuite în folosul sau din însărcinarea lui Alfonso sunt, în răstimpuri, reafirmate şi repetate pentru unul sau altul dintre seniorii laici mai mult sau mai puţin însemnaţi, care au miluit, susţinut şi protejat mănăstirea respectivă. *Libri vitae, libri memoriales,* obituare, registre de decese, *libri confraternitatum, libri sepulcrorum* atestă din plin această asociere la binefacerile rugăciunii şi ale milosteniei monastice, care-i implică şi îi uneşte pe călugării diferitelor mănăstiri şi, în acelaşi timp, pe binefăcătorii lor.

Viaţa interioară a mănăstirii şi rolul său dobândesc astfel, faţă de societate, o dimensiune eminamente culturală şi de asistenţă, iar partea din ziua monastică dedicată liturghiei se dilată, mai ales în congregaţia clunisiană, într-un mod deosebit de accentuat. Însăşi recrutarea călugărilor, care, prin generalizarea unui obicei instaurat încă din Evul Mediu timpuriu, se realizează de acum în special dintre copiii aflaţi la o vârstă foarte

fragedă, îşi găseşte în aceste funcţii motivaţia specific religioasă: pentru că oferirea de către părinţi a propriului fiu lui Dumnezeu, adesea împreună cu un anumit număr de bunuri care să-i asigure instruirea şi întreţinerea, le asigura într-un mod cu totul şi cu totul special o prezenţă prietenă în „sfântul colegiu" al călugărilor, un vehicul privilegiat de rugăciuni şi de intercesiuni. Asigurările pentru lumea de dincolo sunt legate strâns, până la a se confunda, cu avantajele concrete, ce pot fi exploatate încă din prezent. Rugăciunilor li se adaugă competenţele, sprijinul, ajutoarele concrete pe care puterea şi cultura călugărilor, ca şi prestigiul şi autoritatea lor sunt gata să le ofere binefăcătorilor lor. Wilhelm Cuceritorul, după supunerea Angliei, apelează la comunităţile mănăstirilor întemeiate l „Ca şi cum el ar sta să mănânce alături de noi" (n.t.). – „Atât în timpul vieţii, cât şi după moarte" (n.t.).

şi miluite de el pentru a reînnoi episcopatul regatului, dar recurge la călugări şi pentru a organiza o mai înţeleaptă şi mai prevăzătoare administrare a bunurilor coroanei *(cf. Patrologia Latina,* 159, col. 817D-818A). Contele Thibaut, unul dintre seniorii cei mai puternici din Franţa, este bine cunoscut pentru marile beneficii aduse incipientei congregaţii cisterciene şi pentru prietenia care-l leagă de sfântul Bernard. Dar când armele regelui se îndreaptă împotriva sa punându-l în mare dificultate, nu lipsesc vocile care ironizează generozitatea lui din trecut, incapabilă acum să pună pe picioare o armată: în loc de cavaleri şi arcaşi, el avea călugări şi slujitori mănăstireşti! Iar rugăciunile lor nici măcar nu păreau să-i fie de vreun folos: ca să-l poată salva, a observat zâmbind batjocoritor un episcop, căruia realismul artei guvernării îi inoculase evident o vână de scepticism, Dumnezeu ar trebui să se manifeste, înşfăcând o ghioagă şi neprecupeţindu-şi loviturile: „Însă până acum n-a făcut nimic din toate astea". În povestirea apologetică şi edificatoare a hagiografului, sfântul Bernard rezolvă

situaţia, nu doar prin simple rugăciuni, ci intervenind activ, împăcându-i pe combatanţi şi eliberându-l pe Thibaut de primejdie *(Patrologia Latina,* 185, col. 328 şi urm.). Dincolo de orice emfatizare pioasă, urmele intervenţiilor sale decisive în conflictele politice sunt prea frecvente, iar atestările – prea concordante ca să poată fi minimalizate.

Sfântul Bernard este fără îndoială o figură de excepţie, însă asumarea de către abaţi şi mănăstiri a unui asemenea rol se reiterează constant de-a lungul a cel puţin două secole. Nu este, desigur, o întâmplare faptul că Hugues, marele abate de la Cluny, stă la Canossa alături de Grigore al VII-lea, ca protagonist activ al absolvirii/reconcilierii lui Henric al IV-lea; şi că bătrânul împărat, fugar şi urmărit de propriul fiu, apelează la el ca să obţină mângâiere şi sprijin. Sunt fapte cunoscute, cum cunoscut este rolul jucat de unii consilieri, intermediari, pacificatori, de unii protagonişti activi – chiar dacă neobservaţi – ai marilor probleme ale epocii, de unii oameni ca Romualdo, ca Guglielmo din Volpiano sau Gregorio din Monte Cassino, ca Wilhelm din Hirsau, sau Suger din Saint-Dénis sau Petru Venerabilul, figuri proeminente ale unui monahism ce numără în realitate mii şi mii de actori, uneori numai aparent minori, mişcându-se în aceeaşi direcţie şi cu aceleaşi scopuri.

Prestigiul, autoritatea, puterea lor de decizie n-ar putea fi înţelese pe deplin dacă n-am ţine seama de fascinaţia pe care aceste personaje erau în stare să o inspire. Nu cred că este vorba numai despre aureola de sfinţenie, de faima rigorii dezinteresate ce le înconjura. Impresia este aceea a unei personalităţi consistente, a unei cunoaşteri a introspecţiei şi analizei, a unei capacităţi de detaşare realistă în citirea mişcărilor sufletului, care-i fac pe aceşti călugări într-un fel superiori celorlalţi, care atestă prezenţa în ei a unui material uman şi a unui nivel de maturitate neîntâlnite altundeva. Nu este un

teren uşor de străbătut şi de cercetat. Desigur, nici nu ne putem limita, referirea la viguroasa conştiinţă de

sine care animă cultura monastică. Absenţa unor surse documentare provenite din afara ei complică fără îndoială cercetarea. Şi totuşi, multe indicii marginale susţin şi sugerează această impresie, dacă parcurgem pista oferită de acea incontestabilă stăpânire a cuvântului care este apanajul lor exclusiv. Există atâtea elemente de detaliu, irelevante poate în sine, dar care oferă în ansamblu un tablou elocvent al agilităţii mentale, al subtilităţii interpretative, al agerimii vizionare, apt să configureze statura reală a felului lor de a fi şi acţiona. Există semnificativa declaraţie prin care Hugues de Cluny ştie să se apere, înaintea conciliului de la Reims din anul 1049, de bănuielile că ar fi uneltit mişeleşte ca să obţină promovarea la rangul de abate – „Carnea desigur a dorit-o, însă mintea şi raţiunea au respins-o" (*Patrologia Latina,* 159, col. 865D); sau ironia muşcătoare cu care Suger, în câteva trăsături de penel realiste, îi portretizează pe trufaşii membri ai soliei imperiale venite în Franţa ca să trateze cu Pascal al II-lea: corpolenţa trăncănitoare a ducelui de Welf, incredibil de lung şi de lat, afabilitatea insinuantă a episcopului de Treviri, expert în vorbirea solemnă, cu toţii „atât de zgomotoşi, încât păreau trimişi mai degrabă să insufle frică decât să vorbească paşnic" (*Vita Ludovici Grossi regis,* IX). Există îndurerata şi deziluzionata luciditate cu care Suger însuşi comentează trădările fioroase ce garnisesc raporturile familiale din lumea feudală a vremii sale: „Raritatea credinţei face ca mai curând binele să fie răsplătit cu rău decât răul cu bine: în acest fel este dumnezeieşte, în celălalt fel nu este nici dumnezeieşte, nici omeneşte, şi totuşi aşa se face" (*ibid.,* XVII); există, într-o scrisoare a lui Petru Venerabilul, individualizarea subtilă a acelor zone întunecate ale sufletului ce rămân inexprimabile chiar şi între prietenii cei mai dragi (*Ep.* 54), ori înţelepciunea cumpănită a lui Bruno, întemeietorul mănăstirii Chartreuse, care cunoaşte importanţa unei naturi plăcute pentru odihna sufletului ostenit de veghe şi meditaţie. Vigoarea intelectuală şi exuberanţa emoţională însoţesc o ştiinţă a scriiturii în

stare să exprime şi să nuanţeze senzaţii, mânii, atenţii subtile şi secrete. Este un aspect al universului monastic care ar merita să fie cercetat sistematic, întrucât reprezintă o componentă esenţială – avem toate motivele să credem – a acelei hegemonii pe care el a ştiut să o exercite asupra contemporanilor.

Este deci vorba despre o operă de mediere, de împăcare, prin urmare de orientare, caracteristici fundamentale ale prezenţei monastice în raport cu puterile seculare, gata să transpună parcă şi în afara insulei claustrale acea realitate a păcii şi comuniunii fraterne şi organizate, ce rămâne una dintre valorile pe care ea le urmăreşte cu cea mai mare tenacitate. Ceea ce nu vrea totuşi să însemne că acei călugări şi acele mănăstiri n-ar fi *angajate,* nici că implicarea lor în evenimentele istorice s-ar limita la rolul unor arbitri

aflaţi deasupra părţilor. Realitatea monastică exprimă o prezenţă prea bine structurată şi articulată pentru a nu deveni un pion important şi adesea decisiv în luptele pentru reîmpărţirea puterii, după cum conştiinţa de sine şi asumarea semnificaţiei existenţiale şi simbolice a propriului statut sunt prea înalte în rândul călugărilor pentru ca ei să nu revendice dreptul unei judecăţi profetice şi decisive asupra faptelor oamenilor. Agresiunile şi ofensele comise în dauna vieţii şi a bunurilor călugăreşti, din partea unor *milites* indisciplinaţi în căutare de îmbogăţire sau a unor seniori ambiţioşi şi lipsiţi de scrupule, sunt întotdeauna considerate de cultura monastică un produs al violenţei oarbe şi al răutăţii diabolice. Soluţia cea mai obişnuită a unor asemenea evenimente comportă pentru vinovat, în cronicile mănăstireşti, nenorociri şi pedepse prin mâna lui Dumnezeu sau prin mâna oamenilor, al căror braţ este înarmat, în acest caz, de către justiţia divină. Piatră de încercare pentru religia, pentru cinstea şi pentru dreptatea restului lumii, mănăstirea are pretenţia de a rămâne

izolată şi superioară intrigilor şi opoziţiilor de interese şi ambiţii ce dezbină şi sfâşie haotica şi zbuciumata societate feudală a acelor secole. În realitate însă, ea rămâne un pion şi un instrument esenţial pentru strategiile familiale, pentru organizarea facţiunilor şi a autorităţilor, ca şi pentru formarea şi dispunerea unor grupări şi a unor fronturi opuse în fel şi chip în marile încleştări politice şi religioase din epocă, fapt ce marchează forţa şi prestigiul pe care le-a dobândit, dar şi toate condiţionările presante ce-i însoţesc şi-i favorizează dezvoltarea şi expansiunea.

Nu este suficient totuşi să ne oprim asupra acestor constatări şi sublinieri pentru a încerca să înţelegem poziţia pe care mănăstirea o ocupa în contextul politic şi religios al vremii, nici pentru a pătrunde şi înţelege complexa realitate umană care, şi pentru acest fapt, a găsit în ea spaţiu de exprimare. Nu există o deformare mai gravă decât o lectură univocă şi unilateral motivată a marilor fenomene sociale. Aşa cum a fost, neîndoielnic, mai cu seamă între secolele al X-lea şi al XII-lea, universul monastic: un univers care, începând cu momentul recrutării, în întregime sau în majoritate din rândul celor foarte tineri – pentru cea mai mare parte a acestei perioade, vocaţia în cazul adulţilor pare, cum s-a arătat, o excepţie, mai ales printre cadrele monastice de origine nobilă –, se dispune în termenii unor trasee existenţiale separate, ca pentru a constitui o realitate ce urmăreşte într-un fel să rămână închisă şi impermeabilă la memoria şi experienţele obişnuite ale oamenilor simpli. Justificarea vocaţiei se realizează în termenii opţiunii pentru perfecţiune, care poate şi urmăreşte să măsoare în deplină cunoştinţă de cauză întregul abis care-l desparte de restul omenirii: este întemeierea unei elite care, conştientă de sine, înţelege să joace un rol decisiv şi indispensabil pentru destinul ultramundan al tuturor, şi care de aceea nu poate să nu revendice, într-o perpetuă tensiune cu perspectiva iniţială de fugă şi abandonare a lumii, o poziţie de preeminenţă, de judecată, de orientare, dacă nu de direcţionare, asupra propriului prezent istoric.

Dar universul monastic nu este alcătuit numai din oameni care, prin opţiunea lor, prin traiectoria lor, prin însăşi memoria lor individuală, sunt caracterizaţi în termeni de diversitate şi de opoziţie faţă de lumea înconjurătoare; pentru că o asemenea diversitate şi opoziţie se traduc şi se exprimă prin caracterul cotidian al unor acţiuni, fapte şi ritmuri ce se sustrag timpilor şi măsurii comune, dau viaţă unui stil, unor gesturi, atitudini, gusturi şi senzaţii care pot fi descrise ca un ansamblu compact şi coerent oferit veneraţiei şi contemplaţiei admirative a celorlalţi, însă nu susceptibil – cel puţin în proiect – de comunicare şi de schimburi reciproce reale cu societatea înconjurătoare. Izolarea acestor elemente, individualizarea echilibrelor adesea tulburate şi dificile care le încadrează oferă o cale ulterioară pentru a pătrunde mai adânc în această realitate, pentru a-i surprinde procesele de creştere şi de evoluţie, ca şi rădăcinile crizelor şi motivele lentului, dar implacabilului său declin; într-un cuvânt, pentru a încerca să ne apropiem mai mult de ceea ce a fost numit, cu o expresie nu tocmai fericită, „misterul monastic”. În cazul în care prin „mister” nu se urmăreşte evidenţierea limitelor de cunoaştere şi de judecată de care cercetătorul istoric se loveşte inevitabil pe parcursul muncii sale.

3. *Sistemul monastic şi criza lui*

Dorinţă de Dumnezeu, de parfum şi de pregustare a celor eterne, opţiunea monastică reclamă un raport privilegiat cu absolutul. Semnul distinctiv este cel al renunţării la lume, la tot ce e trecător, este alegerea „sărăciei voluntare” ca expresie pentru *sequela Christi1,* Tema dăruirii totale de sine, singura cuvenită lui Hristos şi care rămâne totuşi mereu complet inadecvată faţă de nemăsurata grandoare a jertfei sale, reprezintă o constantă a reflecţiei ascetice şi oferă un suport pentru cele mai înalte expresii ale vieţii creştine: configurarea ei concretă se realizează însă în nişte termeni pe care experienţele şi criteriile culturale şi istorice sunt uneori în măsură să ni-i sugereze… «Iată, noi le-am lăsat pe toate şi

te-am urmat pe tine…», acestea sunt cuvintele stăruitoare ale sărăciei de bunăvoie, care au generat mănăstirile, care au umplut schiturile cu călugări, care au populat pădurile cu anahoreţi" (*Patrologia Latina,* 144, col. 549). Este o declaraţie a lui Nicolas, secretarul sfântului Bernard de Clairvaux, care rezumă pe scurt şi în termenii cei mai tradiţionali motivaţia prin care monahismul se explica pe sine şi explica propria vocaţie. Dar aceste formule nu sunt suficiente pentru a-i exprima şi explica l-Urmarea lui Hristos (n.t.).

OMUL MEDIEVAL

traseul concret; ele ignoră condiţionările sociologice şi culturale care-l fac să subziste în acel mod şi nu în altul şi nu lămuresc nici procesele de aculturaţie ce sugerau realizarea în acel chip şi după anumite criterii a dorinţei de *sequela*: întrucât ea se înfăptuia într-un context şi după o accepţie care-şi selecta modalităţile severe de aplicare din cadrul tradiţiei regulilor şi din interiorul unei ierarhii sociale rigid constituite. Prin urmare, acea „sărăcie" nu are nimic în comun cu condiţia lipsită de mijloace şi de bunuri, săracă în garanţii şi lipsită de orice putere, ce-i caracterizează pe săracii seculari. Ea reprezintă mai curând o abandonare a societăţii profane şi a spaţiilor sale obişnuite, un refuz al caracterului său cotidian şi al perspectivelor sale, opţiunea unei discipline individuale de asceză şi obedienţă, privilegiere a căutării lui Dumnezeu în rugăciune şi contemplaţie, o restabilire a unei ordini şi a unei scări de valori răvăşite şi răsturnate prin păcat şi prin uneltirile repetate ale lui Satan: „Departe de tulburarea certurilor, ei evită cu răbdare farmecele înşelătoare ale diavolilor. Asidui în Scriptură, cei dintâi în supunere, zeloşi în milostenie, ei contemplă din prag bucuriile cetăţii fericiţilor" (*Patrologia Latina,* 144, col. 901). Dintr-o atare perspectivă, problema nu rezidă în renunţarea la instrumentele şi la mijloacele oferite de istorie şi de munca oamenilor, ci în ştiinţa folosirii lor exclusiv în funcţie de afirmarea şi de atingerea propriului scop ultim. Puterea şi bogăţia mănăstirilor, măreţia opulentă a bisericilor şi

splendoarea cultului lor, mărimea camerelor destinate oaspeţilor, oportun amenajate şi diferenţiate pentru a putea primi pelerini sărmani, dar şi pentru a-i putea găzdui cu demnitate pe potentaţii locali, sutele de oameni care le desţelenesc câmpurile după ce îndemnul la muncă al lui Benedict a fost tradus în alte activităţi mai nobile, chiar intervenţiile călugărilor în evenimentele şi conflictele din societatea laică sau ecleziastică, toate corespund unei astfel de logici şi pretind în acelaşi timp ca refuzul şi renunţarea de fond care stau la baza vocaţiei lor să rămână neştirbite. Din acest punct de vedere, mănăstirea, cu toată prezenţa proeminentă şi masivă a bisericilor şi a incintelor sale, cu mulţimile de călugări reculeşi în rugăciune sau retraşi în parcurgerea neîncetată a misterelor cuvântului lui Dumnezeu, vizualizează şi concretizează în istorie realitatea unei naturi umane sustrase de la dezordinea şi violenţele păcatului, creând insule de ordine şi de „raţionalitate” într-o societate care, lipsită de ele, ar cădea pradă subversiunii provocate de constantele incursiuni ale necuratului.

Printre „similitudinile” lui Anselm din Bec, adunate cu pioşenie de discipolul său Eadmer, există una foarte expresivă în ce priveşte căutarea siguranţei şi a protecţiei, condensată şi concentrată între zidurile mănăstirii. Este povestea unui rege care stăpâneşte un burg: în interiorul acestuia, un castel prevăzut cu un turn trainic e înzestrat ca să reziste oricărui asalt; în jur, numeroase case, unele mai solide, altele mai puţin. Acest rege are un duşman puternic:

CĂLUGĂRII

Incursiunile sale frecvente găsesc o pradă uşoară în tot ceea ce rămâne în afara burgului; însă adesea el reuşeşte să pătrundă şi în interior, ocupând casele mai slab fortificate şi capturând locuitori. Numai castelul, închis oricărei legături cu exteriorul, surd la cererile de ajutor, rămâne inaccesibil la atacuri, oferind o siguranţă deplină şi absolută celor ce şi-au găsit adăpost în el. Morala apologului este uşoară şi evidentă:

Acel rege este Dumnezeu, care se află în război perpetuu cu diavolul, în regatul său, el are creştinismul; în creştinism, monahismul; deasupra monahismului există numai viaţa îngerilor. În creştinism, câţiva sunt puternici în virtute şi mulţi sunt cei slabi. Însă în monahism puterea şi siguranţa sunt atât de mari, încât dacă cineva, adăpostindu-se în el, se va face călugăr şi-şi va păstra alegerea fără să dea înapoi, nu va suferi niciodată vreo pagubă din partea diavolului [...]. Toate aceste lucruri Dumnezeu le are în puterea sa. Însă duşmanul său, diavolul, este într-atâta de puternic, încât îi poate răpi, fără a întâmpina vreo rezistenţă, pe toţi evreii şi păgânii, găsiţi în afara creştinismului, scufundându-i în infern. Adesea el pătrunde chiar în interiorul creştinismului, îi pângăreşte cu ispitele sale pe cei pe care-i găseşte slabi şi le ia prizoniere sufletele locuitoare în trupuri. Chiar dacă, în pofida voinţei sale, trebuie să renunţe în schimb, din neputinţa de a-i învinge, la cei puternici şi bine apăraţi. împotriva monahismului el nu-i în stare să pornească niciun asalt, nici să facă rău împotriva celor ce s-au făcut călugări, în afară de cazul când ei se întorc la lume cu trupul sau cu mintea, ori păstrează vreo afecţiune pentru cei de-un sânge cu ei *(Patrologia Latina,* 159, col. 647 şi urm.).

Ar fi uşor de găsit, în hagiografie şi în literatura monastică, mii de exemple, aparent contradictorii, legate de asemenea imagini: adică, de călugări atacaţi şi oprimaţi neîncetat de ispitele necuratului. Desigur însă că dificultatea nu-i aici. Anselm – ca şi toţi acei hagiografi şi scriitori – urmăreşte mai ales să sugereze ideea unei invincibilităţi proprii stării monahale şi în acelaşi timp să insinueze, recurgând la figuri şi la situaţii obişnuite din viaţa acelor vremuri, conştiinţa propriei forţe şi a propriului statut, privilegiat în raport cu restul muritorilor. Vocaţia monastică realizează în plan individual şi în măsura cea mai completă chemarea şi perspectiva oferite tuturor oamenilor; dar ea pretinde totodată să întruchipeze, prin salvarea destinului ultramundan al celor

care-i răspund, tot ce este mai profund şi mai esenţial, chiar dacă prea adesea estompat şi uitat, în aspiraţiile lor secrete.

Desigur, ea constituie un fapt de selecţie şi de har ce se bazează pe voinţa tainică a lui Dumnezeu – propovăduirea monastică insistă cu putere asupra acestui aspect – însă este şi un prilej special de selecţie, unic lăcaş destinat formării unor oameni superiori, dotaţi cu instrumente şi cu posibilităţi intelectuale şi de dezvoltare umană pe care ceilalţi nu le au la îndemână şi de care nu sunt capabili. Nu este

OMUL MEDIEVAL

O întâmplare faptul că dintre cele şapte daruri ale Sfântului Duh, intelectul şi înţelegerea, cele mai înalte, sunt considerate apanajul exclusiv al vieţii contemplative, proprie tocmai stării monastice: primul, îngăduind înţelegerea raţiunilor preceptelor divine şi ale gratuităţii pretinse faptelor noastre bune, iar al doilea, îndulcind şi aducând savoare la ceea ce raţiunea a înţeles şi făcând astfel încât din pură iubire de dreptate să se urmeze ceea ce intelectul a înţeles că trebuie urmat (*Patrologia Latina,* 159, col. 681). Este o superioritate de statură intelectuală şi morală care se dovedeşte recunoscută şi onorată, şi care în acele vremuri îşi găseşte numai în mănăstire posibilitatea unei realizări depline. Gerbert, la sfârşitul secolului al X-lea, este disputat de regi, de împăraţi şi de papi, însă cultura lui este rodul unei ucenicii istovitoare prin mănăstirile, înfloritoare ori decăzute, din Occident, în căutare de mereu alte cărţi şi de mereu alţi maeştri. Când Lanfranco, devenit arhiepiscop de Canterbury după ce fusese abate la Bec şi la Saint-Étienne din Caen, s-a deplasat la Roma, papa Alexandru al II-lea, primindu-l, s-a ridicat în picioare, provocând stupoare printre cei ce cunoşteau regulile romane de conduită: „Este o onoare pe care o facem nu arhiepiscopului, ci maestrului şcolii noastre" (*Patrologia Latina,* 159, col. 352 şi urm.). Opţiunea monastică este şi o opţiune de cultură şi de cunoaştere; ea reprezintă pentru fiii de nobili singura

alternativă reală la meseria armelor, şi nu întâmplător toate sau aproape toate biografiile monastice din acele secole pun în lumină incompatibilitatea eroului cu exerciţiile şi violenţele cavalereşti, ca şi irezistibila sa vocaţie funciară pentru lectură, pentru meditaţie şi pentru rugăciune. Vocaţia sfinţeniei merge mână în mână cu vocaţia culturii. Colomban se putea retrage încă din lume pentru a apăra astfel o cultură deja dobândită (Vinay), însă cu patru sau cinci secole mai târziu doar după o atare retragere se mai poate spera sau imagina dobândirea ei.

Nu trebuie să ne înşelăm însă asupra conceptului de „vocaţie”: ceea ce pentru puţini este o opţiune împlinită conştient şi individual reprezintă pentru cea mai mare parte realizarea îndreptării pe o anumită cale, prin hotărârea şi faptele altcuiva; reprezintă produsul unei vocaţii obiective, ca să spunem aşa, pe care grupurile conducătoare o impun unui anumit număr dintre membrii lor pentru a răspunde nevoilor religioase şi sociale, care sunt colective, chiar dacă rămân departe de accesul celor mulţi. Obiceiul, pe atunci predominant, al nobililor şi cavalerilor de a-şi încredinţa unei mănăstiri fiii aflaţi la o vârstă încă fragedă, pentru a fi îndrumaţi către starea monastică, răspunde şi necesităţii unei îndelungate perioade de educaţie, ce numai acolo îşi găseşte tradiţiile şi instrumentele prin care să se poată înfăptui. Dar el este – după cum s-a relevat – şi rodul ideii unei solidarităţi profunde ce leagă şi înglobează întreaga omenire, atât în ce priveşte viaţa pământească, cât şi soarta ei viitoare, reclamând prezenţa simultană şi neîntreruptă a unor funcţii şi misiuni diverse, care, toate, trebuie acoperite şi îndeplinite. Cel ce

trăieşte în mănăstire ştie că are nevoie de oamenii din afară, care îi furnizează hrană, îmbrăcăminte, locuinţă şi protecţie; şi ştie, prin urmare, că viaţa lui spirituală *(„spiritualis conversaţie”)* nu se petrece numai prin sine, ci trebuie raportată şi la cei care-i asigură aceste *„supplementa”.* Tot astfel, „cei aşezaţi în treburile lumeşti”

trebuie să fie foarte conştienţi că au cea mai mare nevoie de rugăciunile „oamenilor spirituali”: „spre a nu risca, prinşi cum sunt în plăceri, în suferinţe, în pericolele vieţii prezente, să rămână lipsiţi de slava mântuirii eterne” (*Patrologia Latina,* 146, col. 121B-C).

Acest echilibru religios şi social este numai în aparenţă pacific şi stabil. Tensiunile şi contradicţiile, inerente sistemului în care se manifestă, se nasc atât în interiorul mănăstirii, cât şi între mănăstire şi societatea din jur. Ele îşi află originea în sistemul său de recrutare, în metodele sale de formare, în însăşi conştiinţa sa de a reprezenta, prin izolarea de lume, calea regală a mântuirii; însă ne trimit şi la pretenţia sa de a încarna cotidian viaţa creştină perfectă, urmând un model de conduită şi de relaţii stabilite în urma unei evoluţii îndelungate şi complexe, care concentrase progresiv în mănăstire aşteptări şi doleanţe născute din alte nevoi şi din alte exigenţe.

Pentru mulţi, după cum am mai amintit, mănăstirea nu reprezintă punctul terminus al unei alegeri iniţiale personale: ajunşi aici din voinţa părinţilor, ei trebuie să devină treptat călugări; trebuie să accepte să se formeze şi să se pregătească după un model de viaţă a cărui unică raţiune de a fi stă în cucerirea absolutului; trebuie să experimenteze ei înşişi, depăşind-o, acea condiţie dureroasă şi frustrantă pe care Colomban o enunţa în deplinătatea paradoxului ei ca fiind constitutivă pentru omul preocupat de soarta sa eternă: anume, să trebuiască a urî ceea ce vede şi să nu poată avea o experienţă concretă a ceea ce trebuie să iubească (*Instructio,* III, 3). Acesta este unul dintre motivele pentru care pedagogia monastică este întemeiată în mare măsură pe tema devotamentului şi a ireversibilităţii: devotament faţă de propria stare, ireversibilitate a drumului către perfecţiune o dată asumat. Este vorba de un devotament şi o ireversibilitate care, dacă presupun şi necesită, cum este evident, un consens şi o participare a voinţei individuale, subzistă totuşi într-un fel şi dincolo de ea, operează, ca să

spunem aşa, în faptul obiectiv al şederii continue în interiorul mănăstirii, care din această perspectivă se confirmă pe sine ca loc şi prilej al mântuirii.

În acest sens sunt semnificative câteva consideraţii pe care Petru Venerabilul, ultimul mare abate de la Cluny, le opune reproşului cistercienilor de a-i accepta pe novici fără a mai aştepta perioada de încercare prevăzută de regulă: nimănui, cu condiţia să o ceară, nu trebuie să-i fie refuzată sau întârziată calea spre mântuire prin adoptarea unei atitudini aspre şi severe, ce ar putea provoca rămânerea lui în lume, în cortegiul lui Satan. Neamânarea acceptării novicilor este rodul acestei convingeri, bazată pe ideea că binele trebuie oferit şi celor ce nu-l doresc. Într-adevăr, se întâmplă frecvent ca, după o

vreme, unii care intraseră sub jugul monastic să fie cuprinşi de ispite şi regrete; ei s-ar întoarce la murdăriile lumii pe care o lăsaseră dacă ar şti că îşi pot încălca legământul fără a fi osândiţi pe vecie: „Şi dacă uneori se gândesc să o facă, îndată însă, împinşi de teamă, se întorc la propria turmă şi, întrucât ştiu că nu se pot mântui altminteri, vrând-nevrând se ţin de făgăduială” *(Ep.* 28).

Cistercienii criticau această poziţie, ca şi multe alte aspecte ale vieţii clunisiene: promovând vocaţia adulţilor, ei urmăreau şi recuperarea componentelor de penitenţă şi de muncă ale opţiunii monastice. Dar şi în cazul lor se manifestă din plin – în convingerea că mănăstirea reprezintă calea regală a mântuirii – tendinţa de a strânge şi de a accepta cât mai mulţi recruţi, neprecupeţind pentru aceasta stăruinţe şi presiuni. Dorinţa febrilă de a-i mântui pe cei din jur se traduce într-un puternic elan monastic.

Bernard de Clairvaux este din multe puncte de vedere un personaj ieşit din comun, radical în elanurile şi încăpăţânările sale, tranşant şi dogmatic ca puţini alţii în exclusivismul său monastic şi în proiectul său de viaţă angelică, pe care numai îndelungata experienţă a conducerii va reuşi în parte să le domolească, odată cu trecerea anilor, însă povestea „convertirii” sale şi a celor

ce-l urmau rămâne semnificativă şi emblematică pentru unele atitudini răspândite în cultura monastică, chiar dacă duse oarecum la limită. El nu se mulţumeşte cu opţiunea individuală care, la douăzeci de ani sau ceva mai mult, îl împinge spre Câteaux: se străduie, stăruie şi se zbuciumă pentru a fi urmat de toţi ai săi, tată, unchi, fraţi şi veri, mănăstirea fiind perspectiva către care îşi îndeamnă chiar şi surorile. Pe singura dintre ele, deja căsătorită, care-i rezistă, o tratează ca pe o ademenitoare diabolică, până când o face să cedeze voinţei sale, convingând-o să facă în aşa fel încât să-i smulgă soţului acordul pentru călugărire (*Patrologia Latina,* 185, col. 244 şi urm.). Nu există nicio intervenţie, nicio rugă, nicio ameninţare la care să nu recurgă, nu există niciun prilej pe care să nu încerce a-l fructifica, numai ca să-şi atingă scopurile. Bunul biograf forţează, fără îndoială, tonurile, însă redă cu eficacitate ideea acestui zel năvalnic: „Mamele îşi ascundeau fiii, nevestele îşi închideau soţii, prietenii îşi fereau prietenii: căci Sfântul Duh dădea vocii sale pecetea unei asemenea virtuţi, încât cu greu exista vreo legătură de suflet care să i se poată împotrivi” (*Patrologia Latina,* 185, col. 235C-D). În acelaşi chip, Romualdo, cu mai bine de un secol mai devreme, dornic să-i mântuiască pe cei din jur, aspira, după cum ne povesteşte Petrus Damiani, să „transforme întreaga lume într-un schit”.

Expansiunea monastică excepţională din acele secole prezintă fără îndoială – după cum s-a relevat în repetate rânduri – şi alte impulsuri şi motivaţii. Un observator contemporan mai atent şi mai ager n-a pregetat, în secolele al XI-lea şi al XII-lea, să o pună în legătură şi cu identificarea nevoii de a stăvili o creştere demografică prea rapidă pentru resursele disponibile. Nu cred însă că poate fi subestimată această formă recurentă de presiune şi de constrângere psihologică

CĂLUGĂRII

ce numai în mănăstire poate arăta adevărata cale creştină de penitenţă şi de răscumpărare a slăbiciunilor şi greşelilor, care numai în mănăstire găseşte o alternativă

reală la absurditatea unei societăţi violente şi crude, care face din cel ce o părăseşte o fiinţă lipsită de orice speranţă, destinată pierzaniei eterne.

Consecinţele existenţiale şi psihologice ale acestei abordări şi ale acestor criterii nu sunt uşor de evaluat. Nu vom putea stabili niciodată în ce măsură îndelungata criză a lui Otloh din Sankt Emmeran – care ajunge să se îndoiască de existenţa lui Dumnezeu, simţindu-şi lipsită de sens viaţa închisă între zidurile mănăstirii – este rodul unui drum pe de-a-ntregul personal sau reprezintă mai degrabă unul dintre rarele cazuri în care evenimente şi probleme mult mai răspândite şi universale au fost traduse într-o dramatică povestire exemplară: că este aşa, ne-ar putea face să credem însăşi hotărârea lui de a o scrie, sub îndrumarea şi cu ajutorul confraţilor.

Există însă şi alte indicii care semnalează prezenţa unor elemente de nelinişte şi disconfort, legate de însăşi realitatea complexă a monahismului. Sistemul său educativ prezintă ca finalitate exclusivă contemplarea lui Dumnezeu, asimilarea profundă a cuvântului său prin recitirea constantă şi repetată (*meditaţio* şi *ruminatio*) a Scripturii, în acest context, prezenţa autorilor din Antichitatea păgână se justifică numai pentru formarea lingvistică şi literară a călugărilor: în această schemă, ea nu are autonomie şi consistenţă proprii. Însă nu întotdeauna ceea ce contează ca principiu îşi păstrează importanţa şi în fapte. Concentrarea în mănăstire a tuturor posibilităţilor vieţii culturale şi, în acelaşi timp, încercarea de subordonare a oricăror valori şi experienţe umane la sistemul său teologic şi spiritual provoacă respingeri şi contradicţii subterane ale căror efecte se manifestă sporadic. Simptome mai mult sau mai puţin mascate sau explicite atestă respingerea emoţională, căutarea unei alternative fantastice sau omeneşti ce putea fi exprimată în acele lecturi dedicate învăţământului scolastic, care să spargă, fie şi numai la nivel individual, sistemul coerent după care se orienta şi pe care aspira să se întemeieze acea lume.

Este vorba, de altfel, despre o realitate de care reformatorii monahismului se dovedesc a fi întotdeauna conştienţi. Nu era, desigur, o întâmplare că în 1199 capitolul cistercian a găsit de cuviinţă să decidă ca monahii care vor fi compus versuri să fie transferaţi, fără a putea fi reprimiţi în mănăstirea lor de origine decât prin hotărârea unui capitul general. Cu mai bine de un secol mai devreme, în povestirea biografului lui Hugues de Cluny, un codice al lui Vergilius este considerat răspunzător pentru degradarea disciplinei monastice la Saint-Marcel din Chalon-sur-Saône (*Patrologia Latina,* 159, col. 871 şi urm.). Otloh, care pare să fie un bun observator, notează, intrând în mănăstire, că o parte din călugări se ocupau exclusiv cu lectura autorilor păgâni (*Patrologia Latina,* 146, col. 29A), în timp ce el însuşi, deşi îşi propune să se dedice numai lecturii Bibliei, mărturiseşte că

preocuparea sa, în alegerea locului în care urma să profeseze, fusese de a se asigura că acesta este dotat cu cărţi bune (*Patrologia Latina,* 146, col. 35A). Catalogul bibliotecii de la Pomposa, de la sfârşitul secolului al XI-lea, pe care compilatorul, într-un acces de entuziasm, o consideră mai bogată decât cea de la Roma, înregistrează cu o precizie încărcată de indignare criticile pe care abatele Ieronim şi le atrăsese din partea confraţilor, fiindcă se folosise de resursele mănăstirii pentru achiziţionarea de lucrări ale unor autori păgâni. Apărarea sa, chiar dacă nu întru totul convingătoare şi decisivă, este cea scontată: în casa unui potentat nu trebuie să figureze numai vase de aur şi de argint, ci şi de argilă. Ieronim a acţionat cum a acţionat pentru ca fiecare să se delecteze şi să-şi poată exersa mintea conform propriilor înclinaţii şi merite. De altminteri, dacă sunt citite cu gânduri curate, cărţile paginilor sunt edificatoare: nu demonstrează ele, oare, că fastul secular nu înseamnă nimic? (Mercati). În pofida întregului alegorism propus ca grilă de lectură, ca şi a optimismului asimilant al culturii monastice, nu-i uşor

totuşi de crezut că orizontul în care un Ovidiu era citit şi apreciat se menţinea între limitele judecăţii cu care era prezentat într-un *accesus ad auctores* anonim din secolul al XII-lea: *„bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator” l;* nici că grila sugerată ar fi fost singura după care se orienta lectura lui. Imposibilitatea de a surprinde concret, în toată importanţa sa, influenţa acestor neajunsuri şi aporii din interiorul vieţii monastice nu poate împiedica relevarea legăturii lor în primul rând cu monopolul cultural exercitat de mănăstire. Din acest punct de vedere, articularea ideologică şi instituţională a realităţilor şi nevoilor vieţii religioase şi civile în conformitate cu cele mai diferite şi mai complexe perspective de pietate, de cultură, de instruire şi de gust a frânat expansiunea monastică şi procesul de recrutare, prin eliminarea unuia dintre factorii care îi asiguraseră succesul. Însă cele mai evidente breşe deschise în sistemul monastic încă din cursul veacurilor sale „de aur” au provenit din chiar pretenţia sa de a întruchipa perfecţiunea creştină în acei termeni şi în acel mod al său de existenţă, de a reprezenta *sequela Christi* înfăptuită în istorie. Opulenţa atinsă de unele mănăstiri provoacă un impuls de reformă monastică, o accentuare a aspectelor ascetice şi penitenţiale, un efort de reînnoire a fidelităţii faţă de litera şi spiritul regulii. Nu slăbeşte însă exclusivismul contradictoriu care îi însoţise expansiunea şi succesul, şi nici nu este contestată pretenţia de hegemonie culturală şi socială care fusese unul dintre aspectele sale cele mai vizibile. Ideea şi practica „sărăciei voluntare”, aşa cum fuseseră elaborate şi realizate de experienţa monastică benedictină, rămân profund înserate în schema ierarhiilor sociale dominante, spre a reclama, pentru *pauperes Christi,* veneraţia, prestigiul şi recunoaşterea ce constituie o piatră de încercare în măsurarea pietăţii celorlalţi. O logică internă a instituţiei impune o anumită linie de extindere şi dezvoltare: la o jumătate de secol de la constituire, congregaţia cisterciană tinde deja să se organizeze conform unor moduri de viaţă şi cu un inventar

de posesiuni pe care iniţial le reproşase aprig clunisienilor.

Tocmai asemenea aspecte nu mai sunt acceptabile ori suficiente în faţa noilor realităţi şi a noilor exigenţe religioase şi sociale ce se ivesc treptat în acele secole. Sistemul monastic explodează şi se fărâmiţează – dacă putem spune aşa, forţând termenii, despre un proces lent şi treptat – dintr-un impuls dublu. Primul porneşte din interiorul mănăstirii şi, pe baza gândirii şi a textelor cu care experienţa monastică se nutrise, îi pune în discuţie viaţa şi rezultatele şi îi contestă, în lumina unor noi exigenţe de creştinare a societăţii, retragerea pe poziţii aristocratice şi închiderea elitistă, evidenţiind întreaga ambiguitate şi insuficienţă a ecuaţiei viaţă apostolică = viaţă monastică, ce constituia un punct fix al ideologiei sale. Petru Venerabilul, scriindu-i lui Bernard de Clairvaux şi ştiind că va găsi la el o încuviinţare deplină, se întreba retoric: *„Quid est alind dicere, «omnia quae habes da pauperibus et veni sequere me», nisi este monachusT1 (Ep.* 28). Dar ceea ce pentru aceşti oameni era încă o axiomă indiscutabilă, pentru mulţi alţii nu mai era. Deceniile de luptă pentru reformă din secolele al XI-lea şi al XII-lea solicitaseră şi impuseseră deja în multe zone o ieşire a călugărilor din mănăstire, exerciţiul activ al predicării, o angajare directă în *cura animarum,* ce se dovedesc contradictorii şi incompatibile cu tradiţia monastică.

O astfel de mişcare pornită din mănăstiri se întâlneşte şi se împleteşte cu exigenţe şi impulsuri ce răzbat din corpul unei societăţi aflate într-o fază de progresivă articulare şi creştere. Clerul din parohii tinde către o organizare şi o disciplina realizabile în termeni ce nu pot fi epuizaţi în schema monastică a perfecţiunii: o reînnoită nevoie de autenticitate evanghelică duce către descoperirea misiunii şi a propovăduirii ca nişte componente fundamentale pentru *vita apostolica.* Revendicarea din partea unor grupuri de laici a unei prezenţe mai active în viaţa bisericească nu-şi poate găsi nici expresia şi nici spaţiile adecvate în contextul oferit de

modelul monastic. Realitatea pauperismului, pe care însuşi progresul economic îl diversifică şi îl accentuează, nu se mai impune numai în termenii asistenţei şi binefacerii, ci şi ca o problemă de mântuire şi de răscumpărare religioasă şi umană. *Conversaţie inter pauperes,* viaţa de sărac în mijlocul săracilor, se schiţează ca o cale mai autentică şi mai fidelă a mărturisirii evanghelice. Punctul de sosire al acestui proces îl va constitui extraordinara experienţă a sfântului Francisc din Assisi şi a primilor săi tovarăşi, cu o mare influenţă şi însemnătate şi în

1. „Este un dascăl al bunelor moravuri şi un exterminator al celor rele" (n.t.).

„Ce altceva înseamnă a spune «Dă tot ce ai săracilor şi vino de mă urmează» decât a fi călugăr?" (n.t.).

OMUL MEDIEVAL

dezvoltările sale ulterioare, deşi corectate şi reorientate pe nişte făgaşe şi după nişte norme mai apropiate de tradiţia ecleziastică deja consolidată.

Însă tocmai din persistenţa, pentru diferitele forme ale vieţii religioase, a necesităţii organizării lor conform unei „reguli" constituite după un model de ascultare, de angelism, de stabilitate mănăstirească, de separare netă de restul oamenilor, de posesie în comun a bunurilor, de ascetism disciplinat, reiese cu claritate influenţa profundă pe care tradiţia monastică a continuat să o exercite asupra modalităţilor şi a termenilor prezenţei creştine în societăţile culturii occidentale. Iar dacă mănăstirile şi călugării au fost treptat reduşi la un rol ecleziastic şi social din ce în ce mai puţin central şi predominant, spiritualitatea elaborată de ei şi afirmată în secolele hegemoniei lor a oferit o moştenire decisivă pentru caracterizarea vieţii creştine în raport cu cea seculară: o undă de profunzime ce nu pare să-şi fi pierdut încă puterea. Ar fi hazardat şi prezumţios să pretindem a-i judeca importanţa şi semnificaţia în termeni sumari, după desfăşurarea istorică multiformă a experienţei creştine. Este o realitate că, în deceniile din urmă, nevoia de a depăşi această condiţionare tenace şi subtilă pare să se fi

accentuat. Şi nici nu pare întâmplător că acestor încercări le corespund, pe un alt plan, tendinţe şi iniţiative de reînnoire monastică, destinate să redea mănăstirii acea valoare de semn profetic şi eshatologic circumscris, deposedat însă de orice pretenţie exemplară sau de universalitate, urmând o inspiraţie care la rândul ei se poate revendica de la un filon profund al tradiţiei antice.

Capitolul II

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

Franco Cardini

Referinţe bibliografice

„Îl monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale", în *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo,* IV, Spoleto, 1957.

Leclercq, J., *L'amour des lettres et le deşir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge,* Cerf, Paris, 1957 (trad. it., Sansoni, Florenţa, 1965).

„Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique", *in Théologie,* 49, Aubier, Liguge (Vienne), 1961.

„Îl monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)", *Atti della IV Settimana internazionale di studio* (Mendola, 23 – 29 august, 1968), Vita e pensiero, Milano, 1971.

Vauchez, A., *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIIIe-XHe siècles,* Presses Universitaires de France, Vendôme, 1975 (trad. it., Vita e Pensiero, Milano, 1978).

Vinay, G., *Alto Medioevo latino. Conversazioni e no,* Guida, Napoli, 1978.

A fost neîndoielnic o mare revoluţie aceea care, în cursul secolului al X-lea, a eliminat, practic, vechea împărţire a societăţii creştine în *liberi* şi *servi,* spre a substitui acestei vechi dihotomii – după cum ştim, mult mai veche decât civilizaţiile ebraică, romană şi germanică, din care Occidentul îşi trăgea rădăcinile culturale – pe aceea mai practică şi mai semnificativă dintre *milites* şi *rustici.* Ea implica identificarea unei graniţe precise nu numai în domeniul normativ şi instituţional, ci şi în acela al

funcţiilor sociale şi al formelor de viaţă, între cei (puţini, în fond) care aveau privilegiul de a purta armele şi de a lupta, fiind de aceea în mod normal scutiţi de povara dărilor senioriale, şi cei (marea majoritate a laicilor) de la care se aştepta o implicare în universul producţiei aptă să satisfacă atât nevoile proprii, de altfel limitate, cât şi pretenţiile, mai dificile şi mai sofisticate, ale celor ce nu mai trebuiau să muncească.

Lumea secolului al X-lea (ca şi aceea de la jumătatea celui de-al IX-lea) este aspră şi primejdioasă; simpla supravieţuire constituie prin sine o preocupare constantă şi o străduinţă istovitoare. Incursiunile vikingilor, ungurilor şi sarazinilor jefuiesc ţărmurile şi bântuie uscatul din spaţiul euro-mediteranean oriental; ele sunt însoţite (şi, după trecerea lor, înlocuite) de luptele continue din interiorul aristocraţiilor prădalnice şi violente, ce fuseseră doar superficial creştinate, chiar dacă se mândreau cu aşezămintele monastice pe care le favorizau şi cu bogata captură de relicve adunate de pretutindeni şi etalate ostentativ, venerate şi onorate ca nişte obiecte cu puteri magice. În Europa timpului înfloresc castelele (ba chiar unele regiuni, precum Castilia, le împrumută numele), nişte fortăreţe în care oamenii se refugiază strângându-se unii în alţii în timp ce pe-afară se dezlănţuie furia barbarilor şi a „tiranilor”; şi totuşi, tocmai aceste condiţii precare şi incomode ale vieţii de castel îi reiniţiază pe europeni în practica autoapărării şi autoguvernării.

Asprimea vremurilor a determinat de altfel reapariţia unor necesităţi constante şi profunde: de exemplu, împărţirea societăţii în cele trei niveluri funcţionale, în *oratores, bellatores* şi *laboratores.* De acum rugăciunea, lupta şi muncile câmpului erau considerate (deşi la niveluri diferite de demnitate) drept cele trei aspecte fundamentale ale vieţii civile, cele trei coloane de susţinere ale lumii creştine. Studiile lui Georges Dumbzil au confirmat în mod strălucit şi definitiv că această tripartiţie fundamentală are izvoare îndepărtate în cultura

Indo-europeană; dar ceea ce ne interesează aici nu este să căutăm constante, ci să identificăm specificul medieval al unui proces secular, ba chiar milenar, de creştere a prestigiului războiului şi războinicului, care, într-o lungă fază de nesiguranţă, între secolele al X-lea şi al XII-lea, a permis lumii creştine – ale cărei cele mai elevate idealuri sunt şi rămân, orice-ar fi, idealuri de pace – să elaboreze un complex etico-teologic orientat către sacralizarea practicii militare. Prin urmare, totul poate începe de aici: de la perioada întunecată a incursiunilor barbarilor şi a aşa-numitei „anarhii feudale", cuprinsă între sfârşitul celui de-al IX-lea şi cel de-al XI-lea secol; de la acest cuvânt, *miles,* care încetul cu încetul înlocuieşte toţi ceilalţi termeni ce-l desemnează pe războinic *(sicarius, buccellarius, gladiator),* folosiţi până atunci pentru a-i numi pe oamenii înarmaţi reuniţi în cete strânse în jurul unui *dominus,* al unui principe. Bătrânul Tacitus descrisese la vremea lui *comitatus-ul* germanic, care în Evul Mediu timpuriu cunoaşte multiple variante, de la *trustis* francă până la *druzina* rusească: în interiorul lui se elaborase în timp o etică bazată pe curaj, pe loialitate în prietenie şi afecţiune faţă de principe, care era considerat nu atât *dominus,* cât mai curând *senior,* şef al grupului, „bătrânul" din partea căruia erau aşteptate daruri şi protecţie. În chiar mediul acestor *Männerbiinden,* al acestor „societăţi masculine", se păstraseră ritualurile iniţiatice de primire în cercul celor consideraţi demni de a purta armele: încercări dure de forţă şi rezistenţă la durere, răniri rituale şi probe de îndemânare ce se situau la limita a ceea ce Biserica creştină ar fi putut considera permis. Cândva – din nou Tacitus este cel care ne-o aminteşte – toţi tinerii războinici din păduri şi din stepe avuseseră de înfruntat astfel de probe: însă începând cu secolul al VIII-lea tendinţa către specializarea meseriei armelor şi, prin urmare, către demilitarizarea generală a societăţilor romano-barbare (devenită necesară prin folosirea tot mai frecventă a calului în luptă, ca şi prin îmbogăţirea şi scumpirea echipamentului ofensiv şi defensiv necesar

războinicului, după cum arată aşa-numitele *Capitularia* carolingiene) a făcut ca vechile tradiţii să se păstreze numai în rândul grupurilor de elită, reprezentate de cetele strânse în jurul marilor aristocraţi; iar înmânarea solemnă a armelor devenise de-a – dreptul un patrimoniu al ritualurilor care marcau accesul tinerilor prinţi la lumea puterii. Acestea sunt bazele ceremoniei de investitură cavalerească*1*: alături de lupta călare şi de semnele exterioare distinctive ale condiţiilor şi genului de viaţă, ele vor fi contribuit tocmai la conturarea profilului cavalerului.

Profesionistul războiului în secolele al X-lea şi al XI-lea este, prin urmare, în mod obişnuit, membrul grupului condus de un mare aristocrat sau chemat să-i păzească reşedinţa; pentru aceasta, el poate sau nu să deţină bunuri de la *senior,* în regim de vasalitate.

1. It. *addobbamento,* fr. *adoubement,* din francul *dubban* „a lovi (pe umăr)" (n.t.).

sau arme, cai şi haine ce pot fi considerate un fel de soldă; el poate trăi pe lângă *senior,* cum se întâmplă de obicei, sau poate avea o existenţă personală pe pământuri proprii sau concesionate; condiţia lui individuală poate fi una de libertate sau de servitute, el aparţinând, în acest al doilea caz, categoriei aşa-numiţilor *ministeriales.*

Din punct de vedere militar propriu-zis, critica a abandonat deja atât soluţia evoluţionismului, cât şi pe aceea a determinismului. Nimeni nu mai crede în teza unei instituţii cavalereşti născute „natural", în cursul secolului al VIII-lea, din nevoia de a opune rezistenţă rapidelor incursiuni ale arabilor din Spania; după cum aproape nimeni nu se mai încăpăţânează să susţină că ea ar constitui produsul necesar al inventării unui obiect, scara1 la şa, care avea să permită o mai mare stabilitate pe cal, şi, prin aceasta, perfecţionarea atacului cavalerului lansat în galop, a cărui puternică lovitură cu lancea ţinută strâns la subţioară avea să doboare orice obstacol. Astăzi, atenţia noastră se îndreaptă mai cu seamă către surprinderea prestigiului, aflat într-o creştere continuă, al luptătorului

călare, prin examinarea permanenţei unui complex sacral înrudit cu cel animalier din culturile stepelor; precum şi către aprofundarea legăturii dintre costurile mereu mai înalte ale războiului şi ale echipamentului militar (calul, armele de fier, vestonul căptuşit şi întărit numit *bruina)* pe de o parte, şi conturarea ierarhiei dependenţelor de vasalitate concomitent cu creşterea distanţei socio-economice şi socio-juridice dintre oamenii înarmaţi şi cei neînarmaţi, pe de altă parte.

Conflictul dintre marii deţinători de seniorii îndreptăţiţi să perceapă redevenţe, dispunând fiecare de discipoli înarmaţi, devine elementul caracteristic al vieţii secolelor al X-lea şi al XI-lea, adică al lungului interval ce corespunde pulverizării puterii publice şi aşa-numitei „anarhii feudale". Aceasta este perioada în care oamenii înarmaţi sunt în primul rând *tyranni, praedones*; iar violenţele lor faţă de cei lipsiţi de apărare şi în general faţă de toţi cei pe care Biserica îi numeşte *pauperes* (clericii înşişi, văduvele, orfanii, în general toţi cei incapabili să se apere şi lipsiţi de orice formă de protecţie) sunt denunţate din ce în ce mai des, mai cu seamă în sursele episcopale.

Tocmai capii anumitor dioceze – foarte curând susţinuţi de aristocraţi – şi de acei *milites* pe care izbutiseră să-i convertească la propriul program, ca şi de laicii, chiar de condiţie inferioară, preocupaţi de caracterul endemic al unei stări de violenţă ce împiedica demararea sau reluarea traficului şi a vieţii economice – au fost cei care au iniţiat, între sfârşitul secolului al X-lea şi începutul celui de-al XI-lea, mişcarea *pax* şi *tregua Dei:* sanctuare, aziluri, pieţe, vaduri, străzi au fost puse sub o tutelă specială *(pax),* în baza căreia oricine ar fi comis în acele locuri acte de violenţă era pasibil de excomunicare;

Şaua cu scări era folosită în China în secolul al V-lea, iar în Iran şi Bizanţ în secolul al VI-lea, însă lumea greco-romană o ignorase (n.t.).

aceeaşi prevedere a fost lansată şi pentru protejarea

tuturor acelor categorii de persoane care pentru slăbiciunea lor erau considerate *pauperes* (un cuvânt cu un sens nici pe departe exclusiv economic); şi s-a ajuns în cele din urmă să se decidă că actele războinice, deja interzise prin *pax* în anumite locuri şi faţă de anumite categorii, erau interzise de asemenea în anumite zile ale săptămânii. Dacă omuciderea era oricând şi oricum un păcat mortal, *tregua Dei* prevedea că a comite un asasinat între după-amiaza zilei de joi şi cea a zilei de duminică atrăgea în mod nemijlocit excomunicarea. În acest mod, fără a se interzice *tout court* războiul (o prevedere imposibil de imaginat într-o societate în care războinicii deţineau hegemonia), el era limitat pe cât posibil, fiind modelat după exigenţele revigorării vieţii sociale şi economice şi după cele ale reformei Bisericii, care în chiar acei ani se înfăptuia în contextul unei vaste mişcări iniţiate de congregaţia monastică ce se năştea la abaţia Cluny, în Burgundia; reformă ce ţintea către aşa-numita *libertas Ecclesiae,* adică înspre eliminarea împovărătoarei influenţe a seniorilor laici asupra instituţiei ecleziastice.

Pe de altă parte, programul mişcării *pax* şi *tregua Dei,* ce se dezvolta printr-o serie de concilii locale la care participau, regiune cu regiune, clerul, dar şi laicii zonei respective, n-ar fi avut posibilitatea de a se răspândi şi afirma (cum se petrecea de exemplu şi în Italia, cu mişcările care sprijineau, inclusiv cu armele, programul clerului reformator în aşa-numita „luptă pentru investitură”) dacă n-ar fi reuşit să mobilizeze războinici, dispuşi să impună cu forţa programul de pacificare acelor *tyranni* care se încăpăţânau să însângereze creştinătatea cu luptele lor private şi acelor aristocraţi care, după ce încheiaseră pacturi de pace şi de armistiţiu, se dedaseră din nou la violenţe, fiind de aceea numiţi *infractores pacis.* Dacă grupurile de *milites* cunoşteau deja o etică întemeiată pe curaj, pe fidelitate faţă de conducător şi pe loialitatea pentru tovarăşul de arme, etica propriu-zis cavalerească se naşte, în schimb, din canoanele religioase ale conciliilor de pace: ea se bazează pe serviciul datorat

Bisericii şi pe protejarea acelor *pauperes* – a celor mai slabi – împinsă până la sacrificiul de sine. În anii ’70 şi ’80 ai celui de-al XI-lea veac, papa Grigore al VII-lea, după exemplul lui Erlembaldo Cotta, *miles* ce fusese căpetenia militară a patarinilor milanezi, elabora noul concept de *miles sandi Petri,* ca o dezvoltare, dar şi ca o modificare substanţială a celui de *miles Christi.* Această din urmă expresie îl desemnase pentru multă vreme, după cum se ştie, pe martir; mai apoi trecuse la a-l denumi pe călugăr, pe ascet sau pe oricine s-ar fi dedicat rugăciunii şi celor duhovniceşti, purtând, în tăcerea inimii, *pugna spiritualis* împotriva păcatului. În acest sens, *miliţia Dei* şi *miliţia huius saeculi,* angajamentul religios şi angajamentul lumesc, fuseseră pentru multă vreme percepute ca fiind antitetice. Biserica, angajată în lupta pentru reformă şi pentru eliberarea de sub tutela principilor laici, simţea însă acum că avea nevoie de toate forţele care îi puteau sprijini programul, inclusiv de cele militare: de aceea, papa Grigore nu ezita să-l mustre cu asprime pe un nobil care se hotărâse să abandoneze lumea şi să se închidă într-o abaţie. Ceea ce cu puţină vreme în urmă ar fi fost considerat o alegere pe cât de sfântă, pe atât de eroică apărea acum ca abandonarea unei tranşee din linia întâi. Se năştea un nou tip de *miles Christi,* mai precis *sancti Petri,* pregătit să-şi folosească spada în slujba preoţimii. Şi probabil că începând de atunci investitura cavalerească, ce fusese până în acel moment o ceremonie laică îndeplinită în interiorul grupurilor de profesionişti ai armelor care hotărâseră în mod liber să coopteze un nou tovarăş de arme, a început să presupună o recunoaştere religioasă din partea Bisericii, care de altfel (după cum ne asigură o sursă ca pontificalul romano-germanic de la Magonza, din secolul al X-lea) obişnuia de multă vreme să binecuvânteze armele, aşa cum făcea şi cu uneltele de lucru şi de uz zilnic.

Aspră faţă de *tyranni* şi *praedones,* Biserica proaspăt ieşită din reformă arăta deci, în schimb, o bunăvoinţă semnificativă faţă de toţi aceia care, din lumea laică, ar fi

acceptat să-şi pună priceperea militară şi curajul în slujba ei. Ca un exemplu al acestei noi situaţii poate fi considerată o scriere hagiografică, *Viaţa* sfântului Geraud d'Aurillac, scrisă de abatele Odón de Cluny: înainte de a intra în lumea monastică, Geraud dusese de fapt o viaţă de războinic; însă şi sub această înfăţişare, după părerea biografului său, el îl slujise pe Dumnezeu aşa cum se cuvenea. Despărţirea de arme ca semn de *conversie,* după schema edificatoare formulată în *Vita Martini* de Sulpicius Severus, părea astfel depăşită. Acum, dobândirea sfinţeniei era posibilă şi prin slujirea Bisericii cu arma în mână.

Nu trebuie să credem că această schimbare de situaţie s-ar fi datorat numai exigenţelor afirmate prin mişcarea *pax Dei* sau în timpul luptei pentru investitură. Realitatea este că în secolul al XI-lea creştinătatea occidentală traversa o fază de viguroasă expansiune, manifestată şi prin faptele de arme ale grupurilor de cavaleri sau ale flotelor de luptă din oraşele maritime, mai cu seamă ale celor din Marea Tireniană, împotriva unui islam care, după extraordinara explozie dintre secolele al VII-lea şi al X-lea, cunoaşte acum, în mişcarea lui oscilatorie de cucerire şi de criză, o fază de stagnare. Se pare, prin urmare, că a sosit rândul contraofensivei creştine. În Spania islamizată începând din secolul al VIII-lea aceasta se manifestă Prin aşa-numita *Reconquista* şi îşi află originea în propaganda – încurajată într-o oarecare măsură de Cluny – în favoarea pelerinajului către sanctuarul de la Santiago*1* de Compostela, în Galiţia, precum şi în setea de aventură a anumitor grupuri de cavaleri, mai cu seamă francezi, care, în căutarea unor bogate prăzi de război, nu l-Sfântul Iacob (n.t.).

se dădeau în lături de la a-i sluji ca mercenari pe nobilii creştini din Leon, Castilia şi Aragón. Un produs al acestei tensiuni şi al acestor ciocniri nu este, pe planul tradiţiei culturale, doar epopeea creştină şi naţională *Cântar de mi-o Cid,* ci o întreagă recoltă de poeme epice şi

de legende în care credinţa creştină şi gustul pentru miracol, sprijinite pe nararea a numeroase apariţii şi pe cultul moaştelor şi al sanctuarelor, se traduc într-un original „creştinism războinic”, în care exaltarea spiritualităţii creştine se împleteşte cu gloria militară, iar Fecioara Maria şi sfântul Iacob, împreună cu „sfinţii luptători” Gheorghe, Teodor, Mercur, Dimitrie, Martin şi alţii, apar în toiul luptei, printre stindarde albe, încurajându-i pe creştini, înspăimântându-i şi punându-i pe fugă pe necredincioşi. Un climat asemănător poate fi surprins în anumite relatări despre cucerirea Siciliei de către normanzi, în sursele care povestesc despre vitejia marinarilor din Pisa în asaltul de la Al-Mahdiah din 1087, sau, cu douăzeci şi cinci de ani mai târziu, din Baleare, sau chiar în cel mai celebru text din poezia epică occidentală a vremii, *La Chanson de Roland.*

Eroul creştin Roland, nepot al lui Carol cel Mare, nu este lipsit de legătură cu un adevăr istoric, ce-i drept foarte slab susţinut documentar. Dar ceea ce contează aici nu este să aflăm dacă un personaj cu acest nume a existat cu adevărat în anturajul lui Carol sau dacă faima lui se justifică prin isprăvile sale. Fapt este că moartea lui, survenită în secolul al VIII-lea în timpul unei ambuscade în trecătoarea Roncevaux din Pirinei, a condus, mai mult sau mai puţin nemijlocit, la naşterea unei tradiţii epice care în secolul al XI-lea a fost adoptată ca o paradigmă a martiriului pentru credinţă. Sfârşitul său, narat în versurile emoţionante din *Chanson,* este cel al vasalului sfânt al unui Dumnezeu războinic; înainte de a închide ochii, paladinul adresează un adevărat cânt de iubire strălucitoarei sale spade Durandal, în minerul căreia sunt închise preţioase relicve, iar apoi îşi oferă mănuşa lui Dumnezeu, într-un suprem act de *fidelitas,* ridicând-o spre cer. Cer care se deschide îndată, lăsând o mulţime de îngeri să se pogoare ca să-l întâmpine pe erou şi să-l poarte în zbor către porţile paradisului.

Se discută de câteva decenii bune despre originalitatea acestui *Chanson de Roland,* despre rolul

acestui poem epic şi despre raportul său cu o tradiţie războinică precedentă, care ar putea data chiar din Antichitatea germanică păgână. Este sigur însă că aceşti îngeri care coboară spre contele Roland şi-l însoţesc în cer nu sunt nişte travestiuri ale Walkyriilor: sunt chiar îngeri creştini, revăzuţi şi reconcepuţi totuşi într-un complex de valori conceptuale şi de sensibilităţi care datorează mult tradiţiei războinice ancestrale, dar şi mai mult încă unei ecleziologii inspirate mai degrabă din Vechiul Testament decât din Noul Testament. Războinicul sfânt Mihail din poem este biblicul „Prinţ al oştirilor Domnului", iar Dumnezeul creştin al lui Roland, chiar dacă de multe ori este amintit cu dragoste ca „Fiul Mariei".

este în realitate în primul rând teribilul Dumnezeu al Israelului, *Dominus Deus Sabaoth,* Domn al bătăliilor şi al răzbunării.

Însă, ajunşi la acest punct, se impune o întrebare: a fost cu adevărat Biserica gregoriană ierarhică şi hierocratică, aşa cum a apărut după reforma din secolul al XI-lea, cea care a „inventat" idealurile cavalereşti, modificând substanţial vechea etică feudală şi militară, ba chiar opunându-i-se iniţial, şi elaborând un sistem de virtuţi războinice bazat pe idealul apărării celor slabi şi al martiriului pentru credinţă, care să se opună universului vechilor valori, bazat pe vitejie şi pe coeziunea profesională şi iniţiatică a grupului? Constatarea că aceste *chansons de geste* ar datora mult, conceptual şi stilistic, formulelor liturgice şi textelor hagiografice şi că, prin urmare, ar putea constitui în realitate instrumentele unei propagande conduse de mediile ecleziastice a jucat în trecut un rol important în afirmarea unei astfel de teze. Astăzi totuşi, mulţi sunt cercetătorii care gândesc în această privinţă exact contrariul, şi anume că aceste *chansons* ar reprezenta vechea voce, eventual revizuită şi rafinată în secolele al XI-lea şi al XII-lea (şi, dacă vrem, actualizată într-o nouă percepţie puternic marcată de laitmotivul eroismului religios), a unei culturi laice larg

autonome; şi că probabil formulele liturgice şi literatura hagiografică sunt cele care li s-au conformat, astfel încât să-şi întărească, mizând pe popularitatea lor, capacitatea de a se implanta cât mai adânc în conştiinţele şi în imaginarul colectiv. Este vorba, aşadar, nu atât de o creştinare a culturii cavalereşti, cât mai degrabă de o militarizare şi o transformare în eroi a unor modele de mărturisire creştină, considerate deosebit de capabile de a captiva, de a emoţiona, de a sluji; într-un cuvânt, nişte instrumente de propagandă.

La Chanson de Roland oferă un prim şi important model de codificare a acelui *ritterliches Tugendsystem,* a „sistemului etic cavaleresc”. Acesta gravitează în jurul a doi poli: *la prouesse,* vitejia, şi *la sagesse,* „înţelepciunea”, adică acel tip de sagacitate specială, rafinată prin experienţă, îndeobşte formulată în termenii prudenţei. Aceşti termeni sunt complementari, iar rezultatul convieţuirii lor armonioase este *la mesure,* echilibrul atent controlat. Viteazul neînţelept este un nebun; înţeleptul care nu ştie să fie viteaz cade, dimpotrivă, în laşitate. Dar în realitate numai rareori cavalerul se află în posesia ambelor virtuţi fundamentale, aflate într-un raport echilibrat: acesta se naşte mai degrabă din frăţia de arme a unor cavaleri cu naturi complementare; din tovărăşia unui cavaler mai cu seamă puternic cu un cavaler mai cu seamă înţelept. Pe scurt, cavalerul perfect – şi asupra acestui fapt vor insista şi autorii de tratate, de la reformatorul gregorian Bonizo din Sutri şi până la Raymundus Lullus, care a teoretizat soluţia mistică a instituţiei cavalereşti –, mai mult decât un individ, este rezultatul exercitării a ceea ce atât Cicero, cât şi sfântul Bernard şi Aelred din Rievaulx numesc *amor socialis* şi coincide cu *notiţia contubernii*: spiritul de grup şi de solidaritate. Acesta este poate

sensul cel mai ascuns, dar şi cel mai evident, al imaginii reprezentate pe contrasigiliul ordinului Templierilor, care înfăţişează doi cavaleri pe un singur cal;

în numele acestor sentimente de prietenie frăţească şi de caldă solidaritate, un autor din veacul al XIV-lea, exaltând tocmai valorile cavalereşti, va exclama, fără nicio umbră din acel estetism care şi în secolul trecut, şi în secolul nostru a produs atâtea fraze asemănătoare: „Ce lucru dulce e războiul!”

Ajunşi aici, este totuşi necesar să adăugăm – tocmai pentru a dovedi cât de profund „laic” şi cât de puţin creştin în esenţă era universul lui Roland – că „războiul tânăr şi proaspăt”, „frumosul război” care atât de mult îl revolta pe Marc Bloch nu este deloc o invenţie a unei isterii decadente, la modă în urmă cu câteva decenii. El se regăseşte neîndoielnic în tradiţia epică străveche; şi, într-o formă specifică, este prezent şi în universul cavaleresc medieval, în care ai senzaţia că înţeleptul adagiu erasmic, *bellum dulce inexpertis,* nu valorează mare lucru.

Unul dintre elementele caracteristice ale poeziei cavalereşti, care se va regăsi în acea *Fin amor* a trubadurilor, este *la joie,* de obicei asociată cu tinereţea. O interpretare ce ar accentua în mod unilateral sexualitatea sau chiar erotismul acestor valori, căutând să sublinieze legăturile dintre vârsta tinereţii şi bucuria vieţii, ar fi însă eronată: în realitate, tinereţea trebuie relaţionată strâns cu *iuvenes,* cavalerii proaspăt investiţi care rătăcesc în grupuri destul de turbulente în căutarea unei aventuri ce presupune adesea violenţă şi samavolnicie; „bucuria”, aşa cum o aflăm în unele cântece de gestă, corespunde – mai degrabă decât unei stări euforice plăcute şi optimiste – unei stări de excitaţie feroce, de exaltare bestială apropiată de *wut* din tradiţia germanică păgână, de *furor* şi de *trance* războinică, căreia i-au fost relevate valenţele şamanice. Nu ne va surprinde absolut deloc să ne întâlnim cu aceste elemente într-un text ca *Raoul de Cambrai,* o povestire sumbră despre răzbunări înfricoşătoare: însă un climat asemănător animă şi cântecele, edificatoare în multe privinţe, din ciclul dedicat lui Wilhelm de Orania, care este un războinic convertit şi intrat la mănăstire; şi chiar într-un poem ca *Aliscans,* în care este povestit

martiriul tânărului şi castului erou Vivien, aproape un sfânt în logica povestirii, şi cu toate acestea un groaznic casap în substanţa episoadelor narate.

Pe scurt, dacă aceste cântece reprezintă o extraordinară fereastră deschisă asupra mentalităţii curţilor şi a pieţelor, a cavalerilor şi laicilor din păturile inferioare, care se delectau ascultând istorisirile despre isprăvile cavalereşti, trebuie să ne ferim de a înţelege greşit spiritul lor creştin (totuşi sincer şi chiar înflăcărat), considerându-l rezultatul unei confirmări teologice a spiritului militar de către Biserică. Nu doar în nenumărate episoade – de exemplu în scenele de botezare forţată a sarazinilor –, ci, mai general, în spiritul de fond care animă această literatură, tipul de creştinism înfăţişat este unul

explicit laic şi adesea folcloric, lipsit oricum de preocupări doctrinare şi nu rareori străbătut de accente anticlericale, al căror ton caracteristic este uneori reprezentat de insolenţă, alteori de revendicarea unei sacralităţi specifice profesiei cavalereşti, diferită şi eventual mai bună şi mai plăcută Domnului decât cea conferită de preoţi. Aşa se prezintă, de exemplu, atmosfera ce pare să predomine în scenele, destul de frecvente, în care cavalerii răniţi şi aflaţi pe punctul de a muri se spovedesc şi-şi iartă păcatele între ei, sau chiar se împărtăşesc unul pe celălalt, folosind dr: pt ostie un fir de iarbă cules de pe câmpul de luptă.

Aceleiaşi logici i se supune şi ciclul de cântece consacrat primei cruciade. În el vibrează eposul acestei expediţii întreprinse între 1096 şi 1099, în care – nu fără dreptate – s-a dorit să se vadă un rezultat direct şi imediat al creştinării instituţiei cavalereşti. Ştim astăzi că în prima cruciadă (ca de altfel şi în Franţa, cu prilejul disputelor legate de *pax Dei,* în Italia luptei pentru investitură şi în Spania *Reconquistei)* acţionau grupuri de „cavaleri sărmani”, amintiţi şi în cântece, dar în privinţa cărora adjectivul „sărmani” nu trebuie interpretat în sens general. Cu alte cuvinte, nu era deloc vorba de nişte oameni

nevoiaşi ori de nişte membri ai micii aristocraţii, cu toate că războinici aparţinând acestei condiţii social-economice – eventual total lipsiţi de suită şi având doar calul şi armele pe care le poartă – pot fi întâlniţi într-adevăr atât în poezia, cât şi în realitatea atestată de documentele vremii. Aceşti cavaleri se numeau „sărmani" întrucât îşi lăsaseră deoparte setea de glorie, de îmbogăţire şi de aventuri pentru a se consacra programului de austeritate al Bisericii reformate, rămânând totuşi în continuare laici şi luptători: vocaţia lor, în alţi termeni, configurează o experienţă împărtăşită de multe confrerii laice ale vremii. Există motive întemeiate să credem că noul climat al lumii creştine imediat după triumful grupului de reformatori (de altminteri atât de compozit: a numi, în bloc, „gregoriană" reforma din secolul al XI-lea reprezintă o reducţie inacceptabilă) implicase numeroşi exponenţi ai lumii cavalereşti. Totuşi, cel mai interesant produs al cruciadei sub aspectul poeziei epice, *Conquête de Jerusalem,* pare să nu fi fost deloc influenţat de sensul mai profund al reformei: scena care ni se prezintă este cea a obişnuitelor miracole (îngeri şi sfinţi ce intră în luptă alături de creştini), şi a unei emotivităţi stilizate şi formalizate, dar şi violente, tipică eroilor epici – care leşină din cauza emoţiilor, plâng în hohote –, precum şi a unei cruzimi feroce (de altfel, după cum ştim, cucerirea Cetăţii Sfinte a fost într-adevăr însoţită de un masacru cumplit în care au pierit laolaltă Musulmani, evrei şi creştini orientali, pe care cruciaţii nu-i puteau deosebi unii de alţii). Un erou din *Conquête,* alături de Godefroi de Bouillon, este Thomas de Marle, care urcă cel dintâi zidurile cetăţii, Parcă zburând pe deasupra vârfurilor lăncilor purtate de oamenii săi, şi care nu pregetă să ucidă chiar şi fe. -noi; el este animat de o

fervoare pioasă şi apare mişcat până la lacrimi dinaintea mormântului lui Hristos, ceea ce nu-l împiedică să poarte un talisman magic care-i asigură invulnerabilitatea în luptă. În realitatea faptelor, nu ştim

dacă Thomas de Marle a urcat într-adevăr cel dintâi zidurile Ierusalimului, merit pe care mai târziu avea să şi-l dispute cu şiruri întregi de eroi autentici sau presupuşi: ceea ce ştim despre el ca personaj istoric (de care ne vorbeşte pe larg abatele Guibert de Nogent, el însuşi cronicar al cruciadei şi autobiograf) ne face să ne cutremurăm. Ne aflăm dinaintea unui feudal ale cărui isprăvi le umbresc, prin ferocitate şi barbarie, pe cele ale lui Raoul de Cambrai din epopee: evident, plânsul său în faţa Sfântului Mormânt (care poate foarte bine să fi constituit un episod istoric autentic şi de sinceritatea căruia n-avem motive de îndoială) nu are în sine absolut nimic contradictoriu, cu condiţia să ţinem seama că, în reconstituirea vieţii mentale, afective şi emotive din secolele al XI-lea şi al XII-lea, nu trebuie introduse anacronisme, şi că oamenii din acea vreme gândeau într-un mod foarte diferit de al nostru şi nu împărtăşeau nicidecum concepţia noastră despre coerenţă.

Totuşi, Thomas de Marle, deşi se poate foarte bine să fi fost un cruciat viteaz, nu era în niciun caz un „cavaler sărman" de tipul acelui Walter zis „cel Sărac", care în prima cruciadă conducea o ceată de *populares,* poate chiar tâlhari; mai degrabă decât un aventurier lipsit de mijloace, el pare a fi fost un exemplu de membru al aristocraţiei militare câştigat în mod adevărat şi sincer de partea reformei bisericeşti şi decis să-şi petreacă restul vieţii în slujba noului ideal. Aceleiaşi categorii trebuie să-i fi aparţinut acea mână de războinici şi mici aristocraţi proveniţi mai cu seamă din Burgundia şi Champagne, care, spre sfârşitul celui de-al doilea deceniu al secolului al XII-lea, s-au adunat în jurul unui personaj de-acelaşi rang cu ei, un anume Hugues de Payns. Era vorba de foşti cruciaţi sau de nou-veniţi în Ţara Sfântă, în vreunul dintre numeroasele pelerinaje care s-au succedat după ce vestea cuceririi cruciate din 1099 se răspândise pe continentul european. În Palestina, în loc de entuziasm, ei găsiseră pretutindeni haos, dezolare şi delăsare. Masacrarea nediferenţiată a locuitorilor, împreună cu exodul multora

dintre supravieţuitorii terorizaţi aduseseră într-o stare mizerabilă acele ţinuturi cândva înfloritoare; pe de altă parte, o dată epuizat efectul surprizei, căruia i se datorează în bună parte succesul cruciadei, islamul începuse să se reorganizeze şi năzuia la o recucerire. Pelerinii, după ce se închinau la Sfântul Mormânt, se întorceau în patrie: atunci, cine ar fi asigurat apărarea cuceririlor din 1099?

Din nevoia de a întări teritoriile câştigate, de a-i apăra pe pelerini, de a-i asista pe cei slabi şi de a „permanentiza", dacă putem spune astfel, mobilizarea ce făcuse posibilă expediţia cruciată, s-au născut aşa-numitele ordine călugăreşti militare (sau religioase militare, sau religioase cavalereşti). În multe privinţe, ele pot fi considerate

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

produsul cel mai reprezentativ al eticii elaborate în „ligile de pace", ca şi al dorinţei reformatorilor Bisericii de a subordona instituţia cavalerească la programele lor; însă într-o altă privinţă depăşesc cu mult, chiar prin rezultatele lor imediate, aceste limite, în măsura în care reprezintă o *conversie* integrală la vocaţia bisericească a cel puţin unei părţi a lumii cavalereşti. Nu mai este vorba, prin urmare, de subordonare şi de folosire, ci de identificare. Diferenţa este semnificativă: Grigore al VII-lea, deşi vorbise de o *miliţia sandi Petri,* probabil că nu şi-ar fi dorit o soluţie atât de extremă şi într-un fel extremistă.

Legătura dintre confreriile libere şi probabil spontane ale „cavalerilor sărmani" din vremea „ligilor de pace" şi a luptei pentru investitură, pe de o parte, şi ordinele religioase militare, pe de altă parte, este evidentă deja în compania adunată de Hugues de Payns: se pare că el şi discipolii săi au fost primii care şi-au luat numele de *pauperes milites Christi,* consacrându-se apărării Sfântului Mormânt şi a pelerinilor; dar la conciliul de la Troyes din 1128, ea s-a preschimbat din *fraternitas* într-o adevărată *religio,* într-un ordin. Şi întrucât Balduin al II-lea, regele Ierusalimului, le îngăduise între timp acestor cavaleri să

locuiască în spaţiul din *Haram esh-Sharif,* în apropierea celor două moschei, cea a Cupolei Stâncii şi al-Aqsa (care pentru cruciaţi reprezentau *Templum Domini* şi respectiv Templul lui Solomon), ordinul a căpătat numele de „templier", nume pe care avea să şi-l păstreze până în 1312, anul dizolvării sale din voinţa papei Clement al V-lea, în urma unei serii de scandaluri în care fusese implicat, se pare, mai cu seamă din cauza uriaşelor bogăţii acumulate, la care jinduia regele Filip al IV-lea al Franţei.

Ordinul Templului este numai unul dintre numeroasele ordine religioase militare întemeiate în cursul secolului al XII-lea în Ţara Sfântă şi în Peninsula Iberică, iar mai târziu şi în nord-estul Europei (unde vor avea rolul de a conduce cucerirea şi colonizarea lumii baltice şi slave), dar introduse cam pretutindeni pe continent datorită succesului lor iniţial, numeroaselor donaţii în bani şi pământuri care le reveneau, cât şi convertirii unor membri ai aristocraţiei militare, care, atraşi de faima lor de austeritate şi de dârzenie ascetică, li s-au alăturat. Faima de aviditate, de violenţă şi de corupţie pe care unele dintre ele aveau să şi-o capete mai târziu, şi în care nu întotdeauna e lesne de separat conformitatea cu adevărul istoric de propaganda unor forţe politice adverse, nu poate oricum răpi nimic din semnificaţia originală a experienţei lor.

Dintre aceste ordine trebuie amintite în primul rând cel al Sfântului Ioan din Ierusalim, „al ospitalierilor" (dedicat deci primirii şi ajutorării pelerinilor), care începând cu secolul al XIV-lea se va numi „de Rodos", iar din secolul al XVI-lea, „de Malta", din cauza mutărilor centrului, şi care va deveni celebru pentru flota sa, şi cel al Sfintei Maria, zis „al teutonilor" întrucât nu aveau acces în rândurile sale decât cavaleri de origine germană. Ambele au fost întemeiate în Ţara

Sfântă. În Spania, cu scopul principal de a-i găzdui şi proteja pe pelerinii care se îndreptau către Santiago de Compostella şi de a lupta împotriva maurilor, au apărut

ordine precum cele de Santiago, de Calatrava şi de Alcantara; în Portugalia, cele de Montesa şi de Aviz; iar în nord-estul Europei, unde foarte curând s-au stabilit teutonii, *miliţia Christi* din Livonia, zisă „a Spadei" după emblema adoptată (o spadă cruciformă de culoare roşie pe fond argintiu).

Despre experienţa ordinelor religioase militare există biblioteci întregi, însă nu toate scrierile sunt demne de încredere. Cât priveşte originea vocaţiei lor, s-a vorbit despre o posibilă derivare din *ribatul* musulman – fortăreţele războinicilor religioşi, frecvente mai cu seamă pe graniţa creştin-musulmană din Peninsula Iberică. Este neîndoielnic faptul că au existat unele influenţe reciproce şi contacte între creştini şi musulmani în timpul cruciadelor şi al *Reconquistei,* chiar dacă încă se poartă discuţii aprinse asupra naturii şi intensităţii lor. Totuşi, lăsând la o parte o anumită asemănare tipologică, pentru explicarea căreia nu trebuie neapărat să se recurgă la teza influenţei reciproce (printre altele, şi pentru că lumea creştină nu cunoaşte un *jihad,* un „război sfânt"), rămâne faptul că experienţa formelor de asociere a laicilor în secolul al XI-lea, ca şi exigenţele practicii defensive, atât în Ţara Sfântă, cât şi în Spania, explică suficient de convingător apariţia acestor noi confrerii, adânc înrădăcinate în tradiţia monastică, dar în acelaşi timp dotate cu o încărcătură revoluţionară proprie. Într-adevăr, una dintre caracteristicile oricărui ordin religios din spaţiul creştin este refuzul oricăror forme de legătură cu războiul; dimpotrivă, pe baza necesităţilor contingente, ordinele religioase militare – în care sunt admişi clerici şi laici, aceştia din urmă împărţiţi în cavaleri şi *servientes* – prescriu, pentru laici, legământul de luptă alături de cele de castitate, supunere şi sărăcie personală, specifice pentru întreaga tradiţie monastică. Templierii acceptau, printr-o clauză specială, şi cavaleri căsătoriţi. Apoi, ordinele, între care templierii şi ospitalierii ioaniţi aveau o structură supranaţională care le deosebea de celelalte, depindeau în mod direct de Sfântul Scaun: ceea ce făcea

din ele tot atâtea „state în stat”, iar aceasta avea să creeze în timp mari probleme.

Oricum, fapt este că, cel puţin iniţial, ordinele au părut să întruchipeze idealul „cavaleriei divine”, *miliţia Christi,* în opoziţie cu *miliţia saeculi,* căreia asceţii şi rigoriştii Bisericii – polemizând chiar cu partizanii cei mai fideli ai lui Grigore al VII-lea, acuzat pe drept de a se fi preocupat mai degrabă să se folosească de instituţia cavalerească pentru a-şi urmări ţelurile politice decât să se îngrijească de creştinarea ei mai profundă – nu scăpau nicio ocazie de a-i reproşa violenţa ca «cap în sine, infatuarea, cultul lumesc al gloriei şi căutarea plăcerii.

Non miliţia, sed maliţia. Acest dur joc de cuvinte, în care se reflectă implacabila virtuozitate stilistică a asceţilor, reapare – la puţini ani după conciliul de la Troyes, care legitimase ordinul Templului – sub

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

pana celui care a fost protectorul şi inspiratorul templierilor: Bernard de Clairvaux, dintre ai cărui unchi din partea mamei unul se numărase printre primii tovarăşi ai lui Hugues de Payns. Într-un tratat nu lipsit de forţă poetică – mai cu seamă în pasajele în care sunt evocate acele Locuri Sfinte pe care Bernard nu le vizitase niciodată, dar le iubea şi le cunoştea prin intermediul Scripturilor –, intitulat *Liber ad milites Templi de laude novae militiae,* sfântul trasează profilul ideal al unei noi cavalerii alcătuite din călugări războinici, complet nepăsătoare faţă de cele lumeşti şi dedicată în întregime cauzei luptei împotriva necredincioşilor şi apărării pline de dragoste a creştinilor. *Miliţia saeculi,* spune Bernard, nu numai că este nelegiuită pentru natura ei lumească şi pentru dedarea ei nebunească la războaie fratricide între creştini: ei îi lipseşte şi acea virilitate cerută războinicului, distingându-se, într-adevăr, prin grija acordată pieptănăturii şi vestimentaţiei. Paginile dedicate satirizării frumosului cavaler laic – şi implicit condamnării usturătoare a culturii în curs de afirmare la curţile vremii – sunt extrem de dure: cu mâinile sale delicate acoperite cu

mănuşi de fier, cu părul frumos şi parfumat ascuns sub coiful bine lucrat, în cămaşa din zale de fier lungă până la călcâie, care acum începea să fie acoperită (după un obicei deprins probabil în Orient) de mantii luxoase din mătase colorată sau brodată, cu scutul său mare în formă de migdală, frumos pictat, cavalerul lumesc galopează pe pajiştile în floare către damnaţiunea eternă. Acestuia îi este opus, punct cu punct, templierul: el nu-şi îngrijeşte părul, pe care chiar şi-l va rade în semn de penitenţă şi pentru a-şi potrivi mai bine coiful; nu se gândeşte să aibă obrazul neted şi îngrijit, ci, dimpotrivă, lasă să-i crească o barbă neglijentă (după un obicei practicat în Orient, însă pe atunci neurmat de occidentali); nu poartă haine colorate şi nici arme cizelate, întrucât regula îi interzice explicit folosirea aurului şi a podoabelor; nu vânează decât animale feroce, fiindcă acest exerciţiu – simbol şi pentru *pugna spiritualis:* în ştiinţa alegorică a timpului, fiarele sălbatice reprezintă adesea un simbol şi o imagine a diavolului – îi este util în război; el este temut asemeni unui leu pentru duşmani, însă blând ca un miel pentru creştini. Templierul este un călugăr, şi totuşi ucide – fapt destul de trist, recunoaşte (oarecum stânjenit?) abatele de Clairvaux, departe, desigur, de a le nega necredincioşilor dreptul la viaţă. Pe de altă parte, urmează el, nimicirea păgânului înarmat devine necesară pentru a-i apăra pe creştini şi pentru a împiedica nedreptatea. Mai curând decât de suprimarea duşmanului ca fiinţă umană, templierul trebuie să se preocupe de eliminarea răului în toate formele sale, şi fără nicio îndoială că păgânul este într-o oarecare măsură un purtător al răului: moartea lui va fi, în consecinţă, mai curând o „ucidere a răului" decât o omucidere.

Dacă Bernard a justificat, aşadar, şi chiar a lăudat instituţia călugărilor cavaleri, el n-a justificat în schimb sub niciun chip instituţia cavalerească *tout court,* şi nici n-a proiectai creştinarea ei

Integrală. Dimpotrivă, propunând soluţia *bellatores*

în oratores, ba chiar prezentând o soluţie oarecum îndrăzneaţă şi într-un anumit sens paradoxală a războiului însuşi în termenii rugăciunii şi ai experienţei ascetice, el a formulat o condamnare totală împotriva profesiei cavalereşti văzute ca fapt existenţial şi ca „gen de viaţă”.

Ceea ce nu înseamnă totuşi că mărturia lui a fost interpretată astfel: nici că acesta este sensul istoric ce trebuie să i se atribuie în mod obiectiv. Modelul, inclusiv cel stilistic, al scrierilor lui Bernard de Clairvaux, ca şi învăţătura sa mistico-ascetică au contribuit viguros la edificarea culturii şi a poeziei „curteneşti”, iar veneraţia sa pentru Fecioara Maria a fost exemplară pentru dezvoltarea concepţiei cavalereşti asupra serviciului ce trebuie făcut în mod dezinteresat doamnei, percepută ca superioară şi intangibilă. Este adevărat că Eric Kohler şi Georges Duby ne-au învăţat, în această privinţă, să depăşim paravanul formelor literare şi să surprindem realităţile sociale subiacente cărora le slujesc drept metafore; şi nu-i mai puţin adevărat că – în logica nu doar a vieţii de la curte, ci chiar a poeziei curteneşti – slujirea doamnei se dovedea în practică mult mai puţin spirituală şi dezinteresată decât ar putea părea, ba chiar că decodificarea compoziţiilor poetice produse în acel mediu şi a sistemului ideologic subiacent lor a demonstrat intensitatea şi chiar importanţa erotismului care le impregna. Totuşi, învăţătura marelui mistic cistercian şi fascinaţia imaginilor sale domină veacul al XII-lea şi constituie – alături de alţi factori, ca de exemplu paradigma oferită de poezia lui Ovidiu – contextul intelectual al lumii curteneşti.

Aşa se explică, prin urmare, aparentul paradox al faptului că, deşi sfântul Bernard respinsese cu hotărâre experienţa cavaleriei lumeşti, aceasta s-a modelat, direct sau indirect, după scrierile şi după personalitatea sa, căutând elementele care să legitimeze sistemul imaginar elaborat în jurul ei de autorii de tratate şi de romane.

Reluarea unor teme cu caracter mistic şi sacru de către autori laici sau, în orice caz, în scrieri destinate unor laici poate fi observată clar în cursul celui de-al XII-lea şi

parţial al celui de-al XIII-lea secol, când ceremoniile investirii cavalereşti – care, în pofida unor anumite eforturi în acest sens, nu vor reuşi totuşi niciodată să dobândească un caracter sacramental propriu-zis şi nici să fie celebrate în mod specific, nici în Biserică, nici prin participarea sau în prezenţa unor preoţi (oricum, la sfârşitul secolului al XIII-lea, pontificalul lui Guillaume Durând oferea o dispunere liturgică a acestor ritualuri) – capătă forme din ce în ce mai asemănătoare cu cele ale sacramentelor, mai ales ale botezului. Într-un text anonim datând de la începutul veacului al XIII-lea şi care se poate să fi fost produs în Ţara Sfântă cruciată, *Ordene de chevalerie,* al cărui protagonist este cruciatul Hugo, senior al Tiberiadei, Saladin însuşi este înfăţişat ca dornic să fie primit în „ordinul cavaleresc". Hugo îl îmbracă în tunica albă şi mantia roşie, îl încalţă cu cizmele negre, îl încinge cu centura rituală şi îi împodobeşte călcâiele cu pintenii auriţi; apoi îl

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

Introduce în misterele băii purificatoare şi ale somnului regenerator (Paradisul care-l aşteaptă pe cel ce s-a purificat); el refuză totuşi să-i administreze aşa-numita *colee, alapa militaris,* lovitura dată cu mâna dreaptă pe gâtul sau pe ceafa aspirantului la iniţiere, care, evident, reprezintă actul fundamental pentru conferirea caracterului cavaleresc. De ce această omisiune? Hugo este prizonierul lui Saladinni se explică – şi nu-i este îngăduit să-l lovească pe cel ce momentan îi este senior. Dar poate că realitatea este alta: Saladin, cu toate că este cel mai generos, cel mai nobil şi mai viteaz dintre bărbaţi (şi, ca atare, în posesia tuturor calităţilor necesare pentru a deveni cavaler), nu este totuşi creştin. În acest nou botez constituit de investitura cavalerească îi este interzis, prin urmare, ritualul ultim şi fundamental. Nu este pentru prima oară când cavalerii creştini deplâng prăpastia care-i separă de eroii musulmani: deja în *Conquête de Jerusalem,* se va spune despre temerarul războinic păgân Cornumarant: „Dacă ar fi crezut în Dumnezeu, nimeni n-ar

fi fost atât de viteaz”. Dar fapt este că, în literatura alegorică ce imediat pune stăpânire pe tratatele asupra instituţiei cavalereşti, orice veşmânt, orice armă, orice gest devin simboluri ale unor virtuţi şi calităţi creştine. Spada va fi paloşul spiritului, coiful – credinţa, şi aşa mai departe: toate vor avea ca model acele *arma lucis* dintr-o celebră scrisoare a sfântului Pavel.

Această interpretare etico-alegorică a instituţiei cavalereşti şi a armelor cavalerului va avea o viaţă lungă: o vom regăsi într-un tratat al lui Raymundus Lullus, *Libre de l’ordre de la cavayleria,* care avea să devină o carte de căpătâi pentru întreaga nobilime europeană (inclusiv cea modernă), după ce în secolul al XV-lea Caxton îngrijise o ediţie tipărită; şi o vom întâlni, de asemenea, la Bernardin din Siena, la Caterina din Bologna, la Ignaţiu de Loyola, la Teresa de Ávila, la Benedict din Canfeld, la Lorenzo Scrupoli. Este o tradiţie ambiguă: căci, pe de o parte, ea invită la o devalorizare obiectivă a experienţei războiului, considerată ca o pură alegorie pentru *pugna spiritualis*; însă, pe de altă parte, ea investeşte armele şi lupta cu o demnitate spirituală profundă.

Îndemnul către soluţia mistică a experienţei cavalereşti laice va apărea, tot în primii ani din veacul al XIII-lea, şi într-un text al unui probabil autor sau măcar inspirator cistercian, *La Queste du Graal.* Temele schiţate în romanul *Perceval* al lui Chrétien de Troyes în ultimul sfert al secolului precedent, pe baza legendei arthuriene şi a unui patrimoniu mitic şi folcloric de origine celtică (totuşi, după cum a observat Pierre Gallais, nu fără pronunţate elemente care ne duc cu gândul la surse arabo persane preluate prin Spania sau prin Ţara Sfântă în vremea cruciadelor), sunt rezolvate într-o cheie ascetică, iar misterioasa prezenţă a Graalului – când cupă sau tavă înzestrată cu virtuţi magice, când piatră posedând puteri tainice – este decodificată aici după un simbolism euharistie precis.

OMUL MEDIEVAL

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

Dacă în cântecele epice cavalerul era plin de ardoare războinică şi credinţă creştină, iar în el se reflecta creştinătatea *Reconquistei* şi a cruciadelor, în romanele arthuriene – ca şi în poezia curtenească occitană – caracterul său este mult mai complex: de aceea, nu întâmplător s-au interesat de el nu numai istoricii şi filologii, ci şi antropologii şi psihanaliştii. Pe lângă lupte (mai adesea dueluri decât bătălii) şi vânători, în aceste povestiri vibrează tensiunea erotică şi spirituală a cuceririi doamnei şi, prin aceasta, a autoafirmării; cavalerul continuă să fie un erou războinic, însă el devine mai cu seamă prototipul uman al căutătorului unei identităţi şi al unei conştiinţe de sine care încă îi scapă. Experienţa lui se desfăşoară, prin urmare, în formele aventurii *(aventure)* şi căutării *(queste):* neliniştit, solitar, nevoit să alerge de la o încercare la alta printr-un peisaj oniric de păduri şi canguri – iar încercările au deseori la bază un evident mecanism iniţiatic –, „cavalerul rătăcitor" a fost prea multă vreme considerat un personaj în întregime literar, atemporal, improbabil chiar ca model şi imposibil de propus ca o reflectare a unei realităţi trăite.

Nu era aşa. Noi tehnici de interpretare a textelor literare şi de investigare a trecutului ne-au plasat, şi în această categorie de probleme, în faţa unei alte realităţi. Psihanaliza, semiologia şi antropologia culturală ne-au invitat să citim într-o altă optică „improbabilele" texte arthuriene. Un sociolog al literaturii ca Eric Kbhler şi un istoric ca Georges Duby ne-au învăţat să surprindem, dincolo de visele şi de ficţiunile literare – vise şi ficţiuni aflate oricum într-un raport continuu cu realitatea efectivă –, ceea ce am putea numi formele concrete ale aventurii.

Sigur, aventura cavalerească este presărată cu zâne şi balauri, cu monştri, cu castele şi grădini fermecate, cu pitici şi cu uriaşi. Dar este vorba, mai curând decât de fantezii, de nişte metafore.

Aventura era trăită la modul serios. Georges Duby a demonstrat că, între secolele al XI-lea şi al XIII-lea, elementul activ al micii aristocraţii europene – mai ales al

celei franceze, dar, urmând modelul francez, şi al celei anglo-normande, germane, spaniole şi italiene – este constituit din *iuvenes*: adică din cavalerii investiţi de puţină vreme, care abia au primit armele în cadrul ceremoniei rituale şi care roiesc, grupaţi în cete mai mult sau mai puţin numeroase, în afara mediului lor obişnuit, urmărind poate şi vise, însă mai ales nişte foarte concrete, chiar dacă nu întotdeauna atinse, idealuri de siguranţă şi de prestigiu social. Punctul lor optimal de sosire este o bună căsătorie, dacă se poate cu o doamnă de condiţie mai înaltă şi cu posibilităţi economice mai ample decât ale lor: din spatele paravanului rafinat reprezentat de *Fin Amor,* tratat într-o manieră atât de doctă în texte cum ar fi celebrul *de Amore,* scris de Andrea Capellanus la cumpăna dintre veacurile al XII-lea şi al XIII-lea, presează această dorinţă de căsătorie şi de afirmare socială. Nu este vorba, cu alte cuvinte, de a discuta dacă iubirea curtenească este în realitate o sublimare mistică a erosului sau camuflarea unei tensiuni senzuale şi sexuale împinse până la limitele licenţiosului. Problema este, mai curând, că această cultură are o funcţie corespunzătoare unei mentalităţi exogame şi unei nevoi de afirmare socio-culturală: nobila frumoasă, rece şi îndepărtată este o metaforă a unei moştenitoare mult mai puţin inaccesibile, la care se poate ajunge dovedind îndrăzneală şi curaj.

De aici derivă, în mod paradoxal, un contrast ciudat între dimensiunea profesională şi aproape vocaţională a cavalerismului, pe de o parte, şi labilitatea existenţială a condiţiei de cavaler (care se termină cu căsătoria), pe de altă parte. Secolele al XII-lea şi al XIII-lea, considerate prin tradiţie ca apogeul vârstei cavalereşti a Evului Mediu european, marchează fără putinţă de tăgadă un fel de triumf al acestei instituţii. Poeţii, autorii de tratate, până şi teologii şi hagiografii par să vorbească numai de ea; cronicarii şi pictorii trimit fără încetare reflexe strălucitoare ale ceremoniilor de investire a cavalerilor; înalta aristocraţie şi chiar regii îşi lasă deoparte titlurile glorioase pentru a se împodobi pur şi simplu – după cum

putem observa la toţi marii monarhi ai acelei vremi, de la Richard Inimă de Leu la Ludovic cel Sfânt – cu titlul de cavaler; acest titlu este de altfel intens râvnit de păturile aflate în ascensiune, de noii îmbogăţiţi, mai ales din societăţile urbane, de „oamenii noi”: şi vom vedea în curând cum tocmai această răspândire de blazoane şi de obiceiuri cavalereşti – căreia nu putea să nu i se alăture în timp o depreciere şi o vulgarizare obiectivă a lor – era împiedicată de monarhiile feudale în curs de apariţie, şi cum aceste piedici erau în fel şi chip evitate de păturile dornice de distincţii şi capabile chiar să se organizeze în instituţii politice şi să înfrunte într-o manieră revoluţionară noi experienţe socio-economice, însă puternic legate, dimpotrivă, de tradiţii şi aflate într-o postură de aproape totală dependenţă când era vorba de crearea unei culturi proprii. Aventura cavalerească – lăsând la o parte perspectivele matrimoniale – însemna în primul rând căutarea unor noi surse de îmbogăţire şi de înrolare: serviciul militar mercenar (răspândit deja în secolul al XII-lea, ba chiar şi înainte: cavalerii normanzi care în secolul al XI-lea migrau către Puglia şi Bizanţ erau obişnuiţi să-şi ofere braţul înarmat celui în stare să-i plătească mai bine, începând chiar cu bazileul de la Constantinopol), diferitele campanii militare din Spania sau, mai cu seamă între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, din nord-estul Europei, împotriva paginilor slavi şi baltici; şi, desigur, cruciada propriu-zisă, aceea care în opinia lui Adolf Waas a permis elaborarea unei autentice *Ritterformmigkeit,* a unei *pietas* religioase tipic cavalereşti, transpusă în numeroasele cântece de plecare în cruciadă, scrise de poeţi care au fost în acelaşi timp feudali şi cavaleri: Hartmann von Aue, Friedrich von Hausen, Walter von der Jogelweide, Thibaut de Champagne, Conon de Bethune şi aşa mai departe. Identificarea slujirii Preaînaltului cu slujirea unui senior

feudal puternic, generos şi strălucitor; slujirea Fecioarei Maria înţeleasă ca slujire a Doamnei cereşti; căutarea patriei divine prin intermediul pelerinajului la

Ierusalim; disponibilitatea pentru martiriu, dar şi loialitatea faţă de camarazii de arme, ca şi admiraţia plină de abnegaţie chiar pentru războinicii duşmani demni de laude şi onoare (gloria în Occident a lui Saladin, mai târziu consacrată de Lessing, îşi are aici originea) constituie elementele fundamentale ale acestei sensibilităţi cruciate şi cavalereşti tipice cavaleriei „lumeşti", şi asupra căreia spiritualitatea specifică a ordinelor religioase militare, deşi născută din experienţa cruciadelor, nu poate avea, prin urmare, vreo influenţă. Aspiraţia cavalerească la aventurile din tărâmuri îndepărtate – şi la *amors de terra lonhdana,* cum scria trubadurul Jaufre Rudei, îndrăgostit, după tradiţie, de o nobilă franco-libaneză pe care n-o văzuse niciodată – se traducea într-o atracţie irezistibilă pentru misterele şi minunăţiile unui Orient care de-acum se prelungea cu mult dincolo de Ierusalim şi de Ţara Sfântă. Renaşterea culturală din secolul al XII-lea, împreună cu numeroasele texte greceşti, arabe şi ebraice care începeau deja să circule prin Europa, în traduceri proaste sau, oricum, infidele (din Spania se iveau primele încercări de traduceri ale Coranului), aprindeau fantezia şi interesul pentru un Orient care constituia desigur – cum s-a spus – un „orizont oniric", dar care deja începea să se întrevadă, desigur, în conotaţiile sale fabuloase, însă nu lipsite de legături cu realitatea. Miezul Asiei, cu care se intră în contact după cruciade, este acela al mirodeniilor ce sosesc din India pe traseul caravanelor de pe „Drumul Mătăsii" şi pe rutele din Oceanul Indian, pe atunci închise occidentalilor; dar este şi acela al ciclurilor de legende (legate de altfel tot de mirodenii) despre care se spunea că ar proveni din Paradisul Terestru (din care ieşeau, după cosmografia vremii, marile fluvii din *partes infidelium:* Gangele, Tigrul, Eufratul şi Nilul). Teritorii nemărginite, locuite de monştri dar debordând de comori, şi, izolat în Orientul cel mai îndepărtat, Paradisul Terestru: aceasta este geografia imaginară a Asiei, care se repeta în numeroasele versiuni ale *Romanului lui Alexandru,* sau în anumite scrieri ciudate cum este „scrisoarea Părintelui

Ioan" (un suveran fabulos, stăpân peste popoare nenumărate, de credinţă creştin, îndărătul căruia se ascunde existenţa reală a comunităţilor creştine nestoriene ce se întindeau din Persia până în China), adresată când Papei, când unuia sau altuia dintre împăraţi, în care sunt descrise bogăţiile nenumărate şi misterele unui regat după care călătorii din veacurile al XIII-lea şi al XIV-lea, cu Marco Polo în frunte, aveau să jinduiască pentru multă vreme.

Fascinaţia acestei Asii pătrunde adânc în poemele şi romanele cavalereşti, care răspândesc şi la nivel popular legendele despre Paradisul Terestru, despre regatul Părintelui Ioan, despre ţara amazoanelor, despre teribilul şi misteriosul imperiu al Bătrânului de pe Munte, căpetenia sectei asasinilor. Atracţia pentru tărâmurile

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

Îndepărtate şi pentru obiceiurile lor – care de altfel va cântări greu în cultura europeană dintre secolele al XVIII-lea şi al XX-lea şi va deschide calea acelui exotism care, după cum s-a confirmat recent în mai multe rânduri, îşi are rolul său în cuceririle coloniale – îşi află rădăcinile chiar în literatura cavalerească medievală, ce-şi împrumută subiectele din literatura geografică antică şi din spiritualitatea cruciată (şi se învecinează ca atare cu spiritul misionar, care în alte privinţe pare îndepărtat şi străin de ea) dar, în acelaşi timp, nu rămâne nici pe departe surdă la vocile provenind din abundentele mărturii ale călătorilor şi misionarilor. Acest spirit de aventură cruciat şi cavaleresc va fi moştenit, în epoca marilor descoperiri geografice şi a călătoriilor transoceanice, de Henric Navigatorul, de Cristofor Columb şi de *conquistadores,* care îl vor folosi ca pe un pretext pentru violenţe şi jafuri, rămânându-i totuşi credincioşi, în felul lor.

Cu toate acestea, aventura era trăită şi în viaţa de zi cu zi, fără să fie nevoie de războaie sau de cruciade. Ea era deja prezentă în vânătoare, mai cu seamă în vânătoarea animalelor mari şi nobile din pădurile Europei – cerbul,

mistreţul, ursul, cu dimensiunea lor simbolică preluată şi de heraldică şi cu *background-ul* lor mitic şi folcloric, ambele surprinse în alegoriile bestiarelor şi în povestirile hagiografice –, care de multe ori îşi află ecoul în romane, unde asumă caracterul unor experienţe iniţiatice. Şi, mai ales, se putea traduce într-o activitate caracteristică, pe de o parte competiţională, pe de altă parte funcţională în pregătirea militară, dar semnificativă mai cu seamă la nivelul teatralizării funcţiilor sociale şi al autoreprezentării aristocraţiei: turnirul.

Nu-i uşor de stabilit când anume s-a născut această practică a înfruntării în câmp închis a grupurilor opuse, numită *hastiludium* (de la ciocnirea caracteristică dintre cavalerii înarmaţi cu lănci grele din lemn, care aveau ca scop principal răsturnarea adversarului de pe cal) sau *conflictus gallicus* (cum o numesc sursele anglo-normande, dat fiind că pe insulă ea a fost importată, evident, din Franţa); nici de când, alături de turnirul propriu-zis, a apărut întrecerea cavalerească!, adică seria de ciocniri între doi cavaleri, mai ordonată şi mai puţin sălbatică decât aşa-numita *mêlée,* „învălmăşeala” care îndeobşte constituia trăsătura caracteristică a turnirului. Din punct de vedere strict tipologic este uşor de formulat ipoteza că acesta a apărut devreme, ca o formă de pregătire pentru război; iar faptul că se disputa în câmp închis – în cazul întrecerii, între doi „campioni” – a făcut posibilă o apropiere a lui de judecata lui Dumnezeu”, de duelul judiciar. De altfel, moda turnirului, necunoscută până la cumpăna secolelor al XI-lea şi al XII-lea, pare să izbucnească dintr-odată în acea perioadă: nepomenit în cele mai vechi cântece de gestă, turnirul umple literatura cavalerească de norii de praf ridicaţi de copitele l-It.: *giostra*; fr.: *joute* (n.t.).

cailor, de strigătele participanţilor, de îndemnurile publicului, de apelurile răsunătoare ale heralzilor, de zgomotul de tunet al armelor ce se ciocnesc şi al lăncilor

ce zboară fărâme către cer. Din acel moment simbolismul heraldic se difuzează cu repeziciune, fără îndoială pentru a răspunde şi necesităţii de a-i deosebi pe campioni în învălmăşeală. Şi întregi generaţii de cavaleri sunt secerate – contribuind prin aceasta la împiedicarea pulverizării moştenirilor şi, prin urmare, la menţinerea strânsă a liniilor genealogice şi a averilor lor – de moartea în turnir mai mult poate decât de moartea în bătălie. De fapt, în înfruntarea lor războinică, cavalerii nu urmăreau să ucidă, ci mai degrabă să-şi ia prizonier inamicul, pentru a putea apoi să-l elibereze în schimbul unei răscumpărări; în schimb, accidentele mortale din timpul turnirelor şi al întrecerilor cavalereşti erau probabil extrem de răspândite, ca şi căderile din neîndemânare de pe calul lansat în galop, când războinicul se prăbuşea cu toată greutatea armelor sale de fier.

Cu privire la aceste jocuri militare, istoricii au polemizat îndelung: aveau ele sau nu, şi dacă aveau, până la ce punct, vreo valoare pe planul instrucţiei? Problema nu trebuie neglijată, întrucât ea se regăseşte într-o chestiune mai amplă: cunoşteau, oare, armatele dintre secolele al X-lea şi al XIII-lea, în care cavaleria constituia trupa de elită, ba chiar adevăratul nucleu de luptă – în măsura în care toţi ceilalţi (infanterişti, pionieri, servanţi la dispozitivele de asediu şi la catapulte) aveau mai curând rol de ajutoare –, valoarea tacticii şi a strategiei? Sau aceasta avea să revină la apogeu numai în contact cu Orientul bizantin şi musulman (unde se păstrase şi se actualizase arta militară greco-romană), şi mai ales în jurul secolelor al XIII-lea şi al XIV-lea, când, de exemplu, avea să reînceapă să circule prin Europa, în traduceri nu lipsite de o anumită valoare literară, lucrarea *De re militari* a lui Vegetius (pe care Jean de Meung şi Christine de Pisan, de pildă, aveau să o traducă în franceză sub titlul *Art de chevalerie)*? Desigur, marea epocă a tratatelor tactice şi strategice – adesea prilejuite de perspectiva unei noi cruciade: aşa au apărut manualele lui Benedetto Zaccaria, Pierre Dubois şi Marino Sanudo cel Bătrân – aveau s-o

constituie secolele al XIV-lea şi al XV-lea. Aceasta nu înseamnă, de altfel, că înainte de acea dată cavalerii ar fi ignorat chestiunile de tactică şi problemele de strategie; sau că s-ar fi mărginit să atace frontal, în formaţiile elementare „în zid" sau „în triunghi", reducând ciocnirea militară la o simplă chestiune de forţă fizică şi de abilitate ecvestră. Este adevărat că, dacă ne orientăm după formulările teoretice, ne va fi uşor să culegem din cântece şi din romane un întreg florilegiu de maxime despre eroism, în care orice fel de artificiu sau stratagemă sunt echivalate cu necinstea sau trădarea. Şi cronicarii de mai târziu, la rândul lor – ba poate mai ales aceştia: să ne gândim la marele Froissart, cântăreţul „toamnei cavaleriei" în vremea Războiului de o sută de ani –, se delectează colecţionând episoade despre curajul înţeles ca pură şi dură căutare a înfruntării. Se spune că la Nicopole, în 1396, floarea cavalerilor europeni s-ar fi lăsat în acest chip exterminată şi capturată de către turci, care luptau în maniera lor proprie, adică prin raiduri ale arcaşilor călare şi prin dispozitive de luptă suple, ce se deschideau înaintea atacurilor greoaie ale creştinilor acoperiţi de fier din cap până-n picioare, pentru a se închide în urma lor şi a-i prinde ca într-o menghină. Dar în secolul al XIV-lea – ne vom întoarce imediat la această idee – instituţia cavalerească se află în curs de redefinire ca distincţie socială şi în criză ca forţă militară. Dacă însă aruncăm o privire spre realitatea secolelor în care ea se afla la apogeu, ne dăm seama că războinicii călare erau departe de a ignora trucurile de luptă *(russes de guerre):* iar în acest sens turnirul, care adesea lua forma unei adevărate bătălii (era să spunem „simulată": însă dinaintea anumitor descrieri, ne putem întreba până la ce punct erau cu adevărat simulate), putea constitui o bună ocazie de instrucţie. De fapt, contrar imaginii romantice predominante, turnirul nu se disputa numai între doi cavaleri; dimpotrivă, în mod obişnuit ei puteau dispune de ajutoare pedestre, într-o măsură chiar însemnată; iar în ce priveşte „câmpul împrejmuit", vedem că el cuprindea

uneori o vastă regiune, cu pajişti, păduri, poieni şi ajungea chiar să implice unele centre populate. Într-un cuvânt, nu o arenă modestă şi bine delimitată, ci un adevărat câmp de bătălie.

Cavalerii şi trubadurii, ca şi heralzii şi jonglerii care gravitau în jurul lor, nu încetau să exalte turnirul ca şcoală a curajului şi loialităţii; îl propuneau şi ca oglindă a valorilor creştine, căutând să-l prezinte ca pe o pregătire pentru cruciadă şi un prilej de a pune la cale expediţia de peste mări. Într-adevăr, uneori se întâmpla ca, în timpul turnirelor sau imediat după încheierea lor, mulţi cavaleri să facă legământul de a pleca la luptă împotriva necredincioşilor: legăminte de felul acesta sau de alte feluri (uneori pe fond evlavios, alteori erotic sau de pură ostentaţie a curajului ca scop în sine) erau foarte scumpe tradiţiei cavalereşti. Biserica însă, în privinţa turnirelor, a fost multă vreme nu foarte blândă. Condamnarea „detestabilelor bâlciuri şi târguri numite în popor turnire, în care cavalerii obişnuiesc să se adune pentru a-şi arăta forţa şi temeritatea impetuoasă” îi aparţine lui Inocenţiu al II-lea şi datează din 1130, atunci când moda turnirului explodase în întregul Occident, în Ţara Sfântă cruciată şi, de asemenea, în lumea bizantină şi islamică – în contact cu cruciaţii. Ea a fost confirmată de al II-lea conciliu de la Lateran, din 1139: celor ce cădeau în turnire li se refuza dreptul de a fi îngropaţi în pământ sfinţit (însă ordinele religioase militare, prevalându-se de mai larga lor autonomie ca direct dependente de Sfântul Scaun, acceptau derogarea de la această normă şi primeau în cimitirele lor trupurile celor morţi în turnire). Predicatorii şi autorii de tratate teologico-morale sau de vieţi ale sfinţilor se întreceau în

a-şi multiplica îndemnurile împotriva jocurilor militare şi în a pune în circulaţie zvonuri înfricoşătoare: se spunea că, într-un loc ce servise drept câmp de bătaie pentru o întrecere deosebit de sângeroasă, fuseseră mai

apoi văzuţi nişte demoni zburând prin aer şi disputându-şi propriul turnir printre răcnete înfiorătoare de bucurie; alţi demoni, de data aceasta sub forma unor corbi şi a unor vulturi, se roteau pe deasupra unei alte arene de turnir, într-o evidentă căutare de suflete pe care să le înşface aşa cum răpitoarele smulg fâşii de carne din cadavrele celor ucişi; ba chiar uneori, cutare nobil, revenit misterios la viaţă pentru câteva clipe, se ridicase de pe catafalc şi povestise în cuvinte puţine şi grozave despre soarta care-i aştepta dincolo pe cei ce se distrau în aceste întreceri atroce. În secolul al XIII-lea, Jacques de Vitry a demonstrat punct cu punct că în turnir se comiteau toate cele şapte păcate capitale: trufia, întrucât acest tip de competiţii se năştea din nemăsurata dorinţă de glorie şi onoruri; mânia, pentru că înfruntarea, deşi prilejuită de regulile jocului, sfârşea inevitabil prin a genera ură şi dorinţă de răzbunare; lenea, întrucât învinşii în turnir se lăsau uşor pradă descurajării şi mâhnirii; avariţia, din moment ce se lupta din perspectiva prăzii pe care o constituiau armele şi caii adversarului doborât şi a bogatelor premii puse în joc pentru învingători; lăcomia, fiindcă aceste serbări erau îndeobşte însoţite de mari banchete; în sfârşit, luxural, întrucât combatanţii se înfruntau de obicei pentru a le face pe plac doamnelor lor, ale căror „culori” sau alte gajuri – voaluri, mâneci – le purtau în luptă pe post de panaş sau de stindard.

Gajul de iubire etalat în turnir reprezintă, alături de blazonul pictat pe scut, de mantie şi de valtrapul calului, semnul distinctiv al cavalerului participant la jocurile militare. Tensiunea erotică împinsă uneori până la suferinţă constituie o caracteristică fundamentală a acestui tip de activitate cavalerească şi ne permite să înţelegem cum Biserica, opunându-i-se, urmărea să propună un discurs etic şi social mult mai profund şi mai complex decât am putea crede dacă ne-am mulţumi să evaluăm acele interdicţii în optica mărginită a unei politici ecleziastice care urmărea să reducă violenţa şi vărsarea de sânge între fraţii întru Hristos. Cronicile ne vorbesc

adesea despre ura de nestins născută în timpul turnirelor; şi, de asemenea, despre turnire în care, sub un bun pretext, se ivise ocazia de răzbunare pe adversar. În acest sens, rivalitatea în dragoste trebuie să fi fost unul dintre mobilurile cele mai obişnuite: iar etologii au demonstrat că tocmai dorinţa de exhibare a propriei forţe în prezenţa femeilor şi de reafirmare a dreptului bărbatului adult de a se bucura de ele stă la baza a ceea ce ei înşişi, şi nu întâmplător, numesc „turnire de animale”. O anecdotă pe care o vom aminti pe scurt va fi suficientă pentru a arăta la ce niveluri de tensiune erotică se putea ajunge.

1. Din această înşiruire a celor şapte păcate capitale lipseşte, cum se vede, invidia (n.t.).

Pe baza mecanismului „darului constrângător”, atât de preţuit în literatura cavalerească şi în folclor – doamna îi cere eroului să-i facă un dar, pe care însă nu-l specifică; după ce eroul acceptă, ea îi dezvăluie conţinutul promisiunii făcute, care îndeobşte era reprezentat de o încercare dificilă –, o doamnă îl obligă pe un cavaler să adopte un anumit comportament în timpul turnirului: un caz tipic de asemenea situaţie este acela în jurul căruia gravitează *Lancelot, ou le Chevalier à la charrette* al lui Chrétien de Troyes, unde regina Guinevere îi impune lui Lancelot să se prefacă laş în înfruntare. În cazul nostru, doamna îi impune cavalerului să poarte în turnir, în locul greoaielor arme de apărare, numai cămaşa ei; după ce acesta îi face voia, ea îi răsplăteşte curtenia prezentându-se la serbarea ce urmează după întrecere îmbrăcată doar cu această cămaşă, pătată de sângele luptătorului ei. Nu este, cu siguranţă, cazul să apelăm la Freud pentru a surprinde transparenta dar densa semnificaţie erotico-sexuală a întregului episod.

Realitatea este că turnirul pătrunsese adânc în cultura aristocrată – dar şi în cele burgheză şi populară: în aceste medii există nenumărate imitaţii şi parodii ale întrecerilor cavalereşti –, ca şi în practica modului de viaţă al păturilor conducătoare. Un poem din secolul al XIII-lea povesteşte isprăvile celui care, mulţumită unei strălucite

cărţi a lui Georges Duby, este astăzi cel mai faimos „profesionist al turnirelor” din Evul Mediu, acel Wilhelm zis „Mareşalul”, care a ajuns regent al Angliei pentru tânărul rege Henric al îII-lea şi a murit după ce depăşise vârsta de şaptezeci de ani (optzeci, spunea el), în 1219. Cazul Mareşalului este desigur unul excepţional: el ne poate arăta totuşi cum, din turnir în turnir, din curte în curte, din victorie în victorie, din premiu în premiu şi din înrudire în înrudire, un *iuvenis* se putea îmbogăţi sau măcar căsători. Condiţia cavalerului era una paradoxală: o dată investit, el rămâne cavaler pentru totdeauna, aproape ca în cazul preoţilor, cu toate că ceremonia acordării titlului de cavaler nu impune niciun caracter sacramental (ea face însă tot posibilul, în cazurile cele mai solemne, să se apropie, tipologic, de un ritual sacramental; şi nu vor lipsi teoreticienii gata să susţină că un cavaler este un fel de „preot” laic consacrat lui Dumnezeu, seniorului său feudal – iar mai târziu, odată cu afirmarea statelor absolutiste, regelui – şi doamnelor). Am arătat deja cum regii înşişi se complăceau să fie consideraţi înainte de toate cavaleri. Dar, pe de altă parte, cariera propriu-zisă a cavalerului este una rapidă, ba chiar extrem de scurtă, şi coincide cu perioada tovărăşiilor de *iuvenes* şi a acelei aventuri căreia tocmai turnirul îi este poate cea mai comună ţormă concretă şi cea mai eficace reprezentare. Dacă mai apoi norocul u poartă către încheierea unei căsătorii avantajoase, vrednicul războinic îşi agaţă cu plăcere într-un cui centura, spada şi pintenii auriţi – pe care le va mai încinge doar din când în când, în zilele solemne – şi se converteşte la administrarea patrimoniului propriei stirpe şi a celui dobândit prin intermediul consoartei.

OMUL MEDIEVAL

Pe lângă durele condamnări ale Bisericii, ordonanţele principilor au contribuit totuşi, dacă nu la anularea turnirelor, măcar la determinarea unei scăderi a gradului lor de periculozitate şi agresivitate. Este posibil ca echipamentul cavaleresc cel mai greu, intrat în uz

începând din secolul al XIII-lea din raţiuni pe care le vom expune în curând, să fi jucat un anumit rol în acest sens: dar nu e sigur că un cavaler acoperit în întregime de o platoşă de oţel (adică de armura perfecţionată în cursul secolului al XV-lea), căzând de pe cal, nu-şi făcea mult mai mult rău decât unul echipat numai cu cămaşa de zale de fier, relativ uşoară, folosită între secolele al XI-lea şi al XIII-lea. Oricum, feluritele ordonanţe făceau totul pentru a împiedica aprinderea sau manifestarea duşmăniilor sau a dorinţei de răzbunare în timpul întrecerilor de îndemânare cavalerească. La aceasta trebuie să adăugăm restrângerea progresivă a armelor *a outrance* (cele de luptă), înlocuite în turnire de cele d *plaisance,* „armele curteneşti”; adică spade cu tăişul rotunjit, lănci al căror vârf ascuţit era înlocuit de suporturi în formă de coroană, de sferă sau de cupă răsturnată, sau era înfăşurat cu grijă, astfel încât lancea să poată lovi scutul adversarului şi eventual să-l răstoarne de pe cal, dar să nu fie în stare să-l rănească. Dar mai ales înlocuirea treptată – oricum, niciodată completă – a aşa-numitei *mêlée* cu întrecerea presupunând înfruntarea a numai doi cavaleri a redus posibilitatea accidentelor grave: în această întrecere totul era mai ordonat, mai regulat şi mai liniştit decât în învălmăşeala turnirului de grup.

Sfârşind prin a constitui o parte însemnată a raporturilor sociale din sânul aristocraţiei, turnirele au pus în dificultate Biserica, în problema menţinerii interdicţiilor, din momentul în care şi-au pierdut în parte periculozitatea şi, din nişte bătălii mai mult sau mai puţin simulate, au manifestat tendinţa de a prelua mai degrabă rolul unor jocuri şi spectacole. În ce-i privea, cavalerii subliniau ceea ce în opinia lor reprezenta acordul deplin dintre credinţă şi practica turnirului: jocurile puteau servi, după cum s-a spus, propagandei creştine şi începeau în mod obişnuit prin slujbe religioase (ceea ce înseamnă printre altele că, pentru un motiv sau altul, clerul însuşi nu prea respecta interdicţiile ecleziastice). Curând a înflorit şi o contrapropa-gandă la legendele despre demonii care se

înghesuiau la turnire. Rămâne celebră o pagină emoţionantă, poate a celui mai frumos text de legende religioase din veacul al XIII-lea, *Dialogus miraculorum* al lui Cesarius din Heisterbach. Însoţit de câţiva prieteni, un cavaler se îndreaptă spre turnir când, trecând prin faţa unei capele hărăzite Fecioarei, nu rezistă imboldului de a i se închina; adâncit în rugăciune, el nu-şi mai dă seama de scurgerea vremii. Va ajunge la întrecere oarecum întristat, şi prea târziu; şi va găsi întregul câmp sărbătorindu-i isprăvile vitejeşti. În timp ce se ruga Mariei, ea, luându-i înfăţişarea şi folosindu-i armele şi însemnele, luptase în locul lui, repurtând victoria.

Prin urmare, atunci când, în 1316, papa Ioan al XXII-lea a eliminat interdicţiile ecleziastice în privinţa turnirelor, cauza lor împotriva rigorismului religios era câştigată de ceva vreme; de altfel, ele se schimbaseră mult faţă de ceea ce fuseseră cândva. Şi nici instituţia cavalerească a veacului al XIV-lea nu mai era, în ce priveşte structurile sociale şi importanţa în viaţa europeană a epocii, aceeaşi ca în cele două secole precedente. Dar despre toate acestea vom vorbi la momentul potrivit.

Între timp, turnirul favorizase apariţia unei literaturi proprii, împărţită în diferite specii. Înainte de toate, avem relatările propriu-zise în versuri, în care se specializaseră „heralzii”, acei poeţi şi judecători de luptă, experţi în regulile jocului şi în identificarea însemnelor diferiţilor participanţi. În acest sens este faimoasă compoziţia *Le tournoi de Chauvency,* concepută de Jacques Bretel pentru celebrarea unei lungi serbări care a avut loc în 1258: două zile întregi dedicate întrecerilor, urmate de o zi pentru marele turnir. Există o serie interminabilă de asemenea texte, pline cu descrieri de înfruntări şi cu enumerări amănunţite de culori şi figuri heraldice: pentru noi, rezultatul este o plictiseală soporifică, însă în acel veac ele trezeau un interes ardent.

O altă specie literară remarcabilă este aceea care se

bazează pe o „moralizare" a turnirului, căruia îi oferă o versiune alegorică. Am văzut deja cum *pugna spiritualis* stătea la baza legitimării creştine a instituţiei cavalereşti şi cum Bernard de Clairvaux nu ezita să numească „ucidere a răului" suprimarea în bătălie a necredincioşilor; în acelaşi mod, portalurile şi capitelurile epocii romanice abundă în transpuneri alegorice ale luptei dintre virtuţi şi vicii, reprezentate ca nişte războinici care se înfruntă sau ca nişte cavaleri şi, respectiv, monştri. O asemenea interpretare a turnirului era foarte seducătoare, întrucât deschidea calea unor posibilităţi infinite de alegorizare: se puteau alegoriza combatanţii, echipamentul lor, culorile, blazoanele, loviturile date şi cele primite. A se vedea poemul *Le tournoiement d'Antechrist* al lui Huon de Mery: Hristos poartă pe scut o cruce roşie şi un gaj împletit de Fecioara Maria; el se întrece cu Satan, al cărui însemn îl constituie o parte din poala tunicii Proserpinei (într-un alt text diavolul este „cavalerul dragonului" şi poartă un dragon ca însemn heraldic); alături de Domnul luptă arhanghelii, virtuţile cardinale şi teologale, dar şi cele specific cavalereşti *(Prouesse, Largesse, Courtoisie, Debonnairete)*; de aceeaşi parte intră în luptă cavalerii Mesei Rotunde.

Reprezentări alegorice de acest gen, pe care suntem obişnuiţi să le citim sau să le vedem sculptate, trebuiau să facă şi obiectul unor transpuneri teatrale. Turnirul se preta de minune la a se transforma într-un spectacol: şi în parte chiar era, prin însăşi natura lui, mai mult un spectacol decât o bătălie simulată. Filippo di Novară descrie un turnir între cavaleri care întruchipau personajele ciclului arthurian

În 1223, în Cipru, în timpul serbărilor prilejuite de investirea unui tânăr cavaler din casa de Ibelin (baroni cruciaţi din Beirut); cavalerul Ulrich von Lichtenstein a devenit celebru prin cele două călătorii întreprinse prin Europa şi cunoscute ca *Venusfahrt* şi *Arthurfahrt,* în timpul

cărora, în 1227 şi în 1240, în calitate de Venus şi apoi de Arthur, străbătea oraşe şi castele provocând pe oricine ar fi dorit să se măsoare cu el în turnir. Mai târziu avea să se ajungă şi la reprezentaţii teatrale propriu-zise. Să amintim nu atât cazul din 1490 când două cete de cavaleri bolognezi, unii îmbrăcaţi în albastru în onoarea Sapientei, iar ceilalţi în verde în onoarea Fortunei, s-au înfruntat în ceea ce s-ar putea defini ca o versiune umanistă pentru *pugna spiritualis* –, cât mai cu seamă acele adevărate sinteze dintre turnir şi spectacolul teatral care se chemau în Italia „turnire improvizate", în Franţa *pas d'armes,* iar în Spania *pasos honrosos:* exemple faimoase rămân cele din Franţa, din timpul Războiului de o sută de ani, sau aşa-numitele „cavalerii" ferrareze din prima parte a secolului al XVI-lea. Se inventa o intrigă, oricât de subţire: un castel de asediat sau de apărat, un turn, o punte sau o fântână de păzit, o domniţă de salvat. În jurul acestui vag plan narativ se desfăşurau diferitele înfruntări dintre cavaleri, care erau costumaţi corespunzător cu necesităţile montării scenice. Cu timpul, aceste spectacole au tins să se retragă în interiorul curţilor; însă între secolele al XIII-lea şi al XV-lea ele se disputau şi în oraşe, în prezenţa poporului, care le gusta nu mai puţin decât aprecia turnirele burleşti şi parodice organizate de către burghezi sau de-a dreptul de către tâlhari sau marginali. Alte compoziţii poetice vorbesc despre turnire de păsări, de clerici contra laici, de călugări contra măicuţe şi aşa mai departe; iar în plan folcloric, în curând avea să devină faimos turnirul de la sfârşitul iernii, dintre Carnaval şi păresimi, a cărui versiune distractivă ne este povestită de nuvelistul Sabadino degli Arienti. Nu lipsesc nici „turnirele de doamne", compoziţii poetice şi muzicale pe baza cărora se organizau momente coregrafice.

Legătura dintre alegorie, teatru şi jocul militar poate fi bine surprinsă în veacul al XV-lea în două scrieri complementare ale lui René d'Anjou, ducele Lorenei şi regele formal al Neapolelui. Cea dintâi, *Livre des Tournois,* reprezintă poate cel mai amplu şi mai complet tratat

teoretic, descriptiv şi normativ scris vreodată despre ştiinţa turnirelor (importante sunt pasajele în care se examinează echipamentele, blazoanele, armele „curteneşti" care de multe ori nu erau metalice: cele defensive, din piele, iar cele ofensive, din lemn). Cea de-a doua, *Livre de Ceeur d'Amour epris,* povesteşte, în schimb, sub forma unui roman cavaleresc, peripeţiile complexe legate de îndrăgostire şi descrie în termeni de călătorii, dueluri şi încercări iniţiatice fazele succesive ale cuceririi, seducţiei şi relaţiei erotice.

Iată cum, descriind o aventură ce porneşte de pe câmpul de bătălie de-abia preschimbat în arenă de turnir şi sfârşeşte în jocurile şi spectacolele de la curte, am arătat, de asemenea, care a fost parabola descrisă de cultura cavalerească între secolele al XII-lea şi al XVI-lea; şi, în acelaşi timp, pierderea valorilor militare şi sociale concrete pe care cei investiţi cu demnitatea cavalerească au trebuit s-o accepte.

O teză celebră a lui Marc Bloch – mai apoi negată sau limitată de un întreg sector al medievisticii, în special al celei germane, iar mai curând revăzută şi într-o anumită măsură reevaluată, după cum demonstrează un eseu magistral al lui Giovanni Tabacco – susţinea că instituţia cavalerească s-ar fi aflat la originea nobilimii din Evul Mediu timpuriu. Sigur este că, de îndată ce rangul de cavaler – a cărui primire era marcată de ceremonia de investire – a început să câştige în importanţă din punct de vedere social şi cultural, iar cavaleria, prin urmare, dintr-o asociere liberă a unor oameni înarmaţi în jurul unei căpetenii, a părut să înceapă a se transforma în instituţie, principii Europei feudale au intervenit pentru a îngrădi mecanismul investirilor pe baza cooptării, ca şi pentru a regulariza pătrunderea în mediul totuşi compozit al celor ce purtau *cingulum militare.* Primele prevederi restrictive pe care le cunoaştem cu certitudine (şi pe care suntem obişnuiţi să le indicăm cu numele lor german de *Abschliessungen,* „închideri") le găsim în Anglia, în Sicilia aflată sub normanzi şi în Germania dinastiei Hohenstaufen.

Ne aflăm deci în plin secol al XII-lea, însă avem indicii clare că în unele zone europene ele datează mai de mult. În practică, s-a început prin a se refuza dreptul de a primi centura şi pintenii de cavaler celor care nu aveau deja în familie – şi printre ascendenţii direcţi – alţi cavaleri. Deşi rangul de cavaler în sine nu a fost niciodată declarat ereditar, au fost declarate ereditare criteriile de obţinere a lui: prin urmare, şi privilegiile legate de condiţia cavalerească, dar şi îndatoririle de rigoare. Pe termen lung, acestea din urmă s-au dovedit a fi cele mai apăsătoare: cu atât mai mult cu cât ceremonia de investire – atunci când nu se profita de prilejul oferit, de exemplu, de ziua dinaintea sau imediat de după vreo bătălie, ori de trecerea vreunui prinţ prin părţile locului: împrejurări în care se realizau investiri sumare –, cu baia, veghea la arme, darurile (mai ales veşminte) pe care proaspătul cavaler se cădea să le ofere invitaţilor, era greu de suportat economic. Aceasta explică modul în care, în veacul al XIII-lea, mulţi dintre cei care aveau dreptul evitau să acceadă la rangul cavaleresc şi rămâneau – mai ales în Anglia – *squires, damoiseaux,* „domnişori”, într-un cuvânt, scutieri: adică, la rangul imediat inferior celui de cavaler, purtat de cei ce năzuiau să încalţe într-o bună zi pintenii auriţi, dar care, date fiind obligaţiile implicate, preferau să rămână „aspiranţi” pentru toată viaţa. Se ştie cum acest *squire* a devenit, pe pământul britanic, reprezentantul tipic al micii aristocraţii.

Între timp – dincolo de termenul comun *miles,* care îi reunea pe toţi membrii a ceea ce în mod ideal ar fi trebuit să reprezinte o frăţie de arme supranaţională şi de care erau legate însemnele şi tradiţiile

OMUL MEDIEVAL

Investiturii – se diferenţiau treptat caracteristicile regionale şi naţionale ale cavaleriei, care, tinzând să se transmită pe cale ereditară, îşi găsea în heraldică expresia ideologică şi culturală specifică. Necesitatea de a garanta o anumită dinamică socială, mai cu seamă în vremuri de mare mobilitate socio-economică, aşa cum au fost secolele

al XIII-lea şi al XIV-lea, a fost acoperită în Franţa prin nişte *lettres d'anoblissement* speciale, care permiteau derogarea de la normele restrictive şi îngăduiau oamenilor de origine modestă să acceadă la rangul cavaleresc şi să-şi aleagă un blazon: conotaţii fundamentale pentru intrarea în ceea ce începea să se configureze ca fiind nobilimea. Şi în oraşele din nordul şi centrul Italiei, unde spre sfârşitul secolului al XIII-lea rangul cavaleresc era considerat de către feluritele guverne „populare" – expresie a întreprinzătorilor şi negustorilor – drept unul din semnele distinctive ale păturilor „magnaţilor" pe care căutau să le excludă de la exercitarea puterii, foarte curând el a devenit o ţintă râvnită de înşişi „oamenii noi", care de altfel erau amatori de a investi în terenuri şi castele şi de a asuma o formă de viaţă ce o imita pe aceea a nobililor francezi sau germani, ori chiar pe aceea a aristocraţiei feudale şi senioriale din Peninsulă. Foarte curând aveau să fie investiţi cavaleri „din popor"; iar în 1378, la Florenţa, ciompii, lucrători subalterni din lânării, aveau să pretindă la rândul lor posibilitatea de a exercita actul suveran al investirii de cavaleri. Rangul cavaleresc, de altminteri, era cerut celor ce râvneau la anumite funcţii, de exemplu de *podestă* sau de căpitan al poporului, în alte oraşe decât cele de origine.

Cu timpul, oricum, termenul de „cavaler" a început să pară insuficient pentru a-l desemna pe deţinătorul rangului respectiv. Lupta călare constituia o practică exercitată şi independent de apartenenţa la acest rang: şi astfel, încetul cu încetul, a apărut nevoia de a distinge, de exemplu, între *milites* simpli şi *milites* „echipaţi" (adică, investiţi cavaleri) sau, cum s-a spus mai târziu, *equites aurati,* o expresie pe care izvoarele italiene populare o traduc prin „cavaleri cu pinteni de aur". Era însă vorba de o distincţie socială ai cărei deţinători se fereau să încalece. De obicei – în mecanismul formaţiunilor militare orăşeneşti, senioriale sau mercenare – deţinerea legitimă a rangului cavaleresc aducea cu sine dreptul la o soldă de înrolare mai mare; dar nimic sau aproape nimic în plus. Iar

abuzurile fireşte că trebuie să fi fost numeroase.

În Evul Mediu târziu cavaleria era considerată încă forţa principală a armatei. În funcţie de rangul lor ierarhic, cavalerii puteau fi „stegari” (adică demni de a ridica un steag, simbol al jurisdicţiei asupra pământurilor proprii, şi, prin urmare, aflaţi în fruntea unui grup pe care-l comandau) sau „bacalaureaţi”, termen care în franceză reprezenta în mod obişnuit sinonimul şi omofonul lui *bas chevalier*. În realitate, diferenţa dintre „marea” şi „mica” nobilime suferise deja un proces de deplasare şi – lăsându-i la o parte pe cei mulţi de origine]

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

umilă sau oricum ne aristocrată promovaţi în rândul cavalerilor din voinţa regilor – era deja evident faptul că, în toată varietatea sa, cavaleria constituia un strat inferior, iar uneori de-a dreptul pe cel mai de jos, al unei aristocraţii aflate în criză din clipa în care bazele puterii şi ale prestigiului său – pământul şi armele – nu se mai găseau la înălţimea unor vremuri dominate de nişte programe vizând centralizarea progresivă a unor monarhii care, din feudale, tindeau să devină absolutiste (sau, în Italia, state regionale), ca şi de economia monetară controlată de bancheri, negustori şi întreprinzători: cu toate că iubeau fastul cavaleresc (cu prerogativele civile de rigoare) şi însemnele sale heraldice, aceştia din urmă nu se gândeau, cu siguranţă, să le transforme într-un fundament existenţial, cu atât mai puţin într-unul războinic.

Oricum, în Franţa, cavalerii bacalaureaţi, deţinători ai unor feude care abia dacă erau suficiente pentru a înarma un singur războinic (feude „de scut”), şi-au găsit pentru multă vreme o activitate oarecum lucrativă în Războiul de o sută de ani. În Germania, cavalerii, atât cei de condiţie liberă, cât şi *ministeriales,* care fuseseră mereu riguros separaţi de marea nobilime şi cărora sistemul *Heerschild-ului* le hărăzise rolul de nobilime subalternă, trăiau pe seama domeniilor proprii, uneori cu adevărat sărace, şi se consolau participând la turnire, care

deveniseră o adevărată instituţie. Însă, prea adesea sărăciţi şi apăsaţi de datorii, prin forţa lucrurilor se transformau în prădători *(Raubritter),* mai ales în dauna negustorilor bogaţi din oraşe, pe care îi numeau cu dispreţ „saci de piper". În ce-i privea, aceştia din urmă reacţionau organizând expediţii punitive împotriva castelelor, sau angajând la rândul lor cavaleri la fel de nevoiaşi precum semenii lor jefuitori, gata să se coboare până la a-şi trăda rangul („negustori de sânge", îi numeau ceilalţi) şi a deveni vânători de bandiţi, chiar şi atunci când aceştia purtau centuri şi pinteni auriţi. De aici şi frecvenţa cu care aceşti nobili mândri dar disperaţi, ce nu ştiau decât să lupte, se angajau în trupele de mercenari: nişte companii cu structură mercantilă (după cum bine a demonstrat Mario dai Treppo), dar în care mai supravieţuia încă, deşi atenuată, o oarecare strălucire din vechea virtute cavalerească.

O tragedie asemănătoare trăiau şi cavalerii spanioli, orgolioşii *hidalgos,* care, spre deosebire de mulţi semeni de-ai lor din alte zone ale Europei, nu aveau să se mulţumească niciodată cu transformarea lor în nişte agricultori mai mult sau mai puţin prosperi, şi care considerau demn de ei să trăiască numai prin faptele de arme. O dată încheiată, prin căsătoria „Regilor Catolici" Ferdinand de Aragón şi Isabela de Castilia, lunga perioadă de revolte şi războaie civile ce a urmat stabilizării *Reconquistei,* mulţi dintre aceşti *hidalgos* aveau să se refugieze în miliţiile pedestre, glorioasele *tercios,* cu care pe bună dreptate avea să se mândrească împăratul Carol Quintul; sau aveau să încerce aventura cavalerească dincolo de ocean, amestecând ecoul

legendelor cosmografi.ee medievale referitoare la Asia (după cum se ştie, vreme îndelungată avea să se încerce identificarea ei cu Lumea Nouă), care vorbeau despre Paradisul Terestru, despre Fântâna Tinereţii şi despre amazoane, cu realitatea masacrelor şi jafurilor ce aveau să marcheze faptele de arme ale vitejilor

conquistadores. Şi aceasta – ca mai târziu războaiele din India pentru romanticii ofiţeri ai Maiestăţii sale britanice, care trăiau în climatul *revival-ului* cavalerismului din veacul trecut – avea să reprezinte una din formele concrete ale aventurii.

În această istorie a cavaleriei marcată de neînţelegeri şi contradicţii necontenite trebuie, prin urmare, să înregistrăm şi faptul că, în Evul Mediu, cultura aristocrată abunda în valori şi fermenţi cavalereşti (însă, în mod semnificativ, în Anglia secolului al XV-lea, Thomas Malory putea scrie ceea ce, înainte de apariţia capodoperelor lui Ariosto şi Cervantes, avea să constituie produsul cel mai de seamă al literaturii cavalereşti târzii, pe care avea să-l dedice morţii lui Arthur şi sfârşitului glorioaselor obiceiuri cavalereşti), dar că, între timp, din adevărata cavalerie nu mai rămăsese mare lucru: o sumă de aparenţe exterioare înşelătoare care se puteau vinde şi cumpăra, sau un instrument de promovare socială, sau o adunătură de războinici mândri de rangul lor, însă lipsiţi de mijloace şi aflaţi într-o perpetuă căutare de soluţii pentru a o scoate la capăt. În secolele al XVI-lea şi al XVII-lea o excepţie o va constitui nobilimea poloneză, *szlachta,* salvată sub aspect social atât de situaţia mereu instabilă din ţară – ce reclama prezenţa luptătorilor –, cât şi de „revoluţia preţurilor" din Occident, care sporise considerabil valoarea pământului (căruia ea îi rămăsese fidelă) şi a produselor sale.

Suveranii statelor europene centralizate în curs de apariţie au reacţionat la criza lumii cavalereşti pe două planuri net deosebite. Pe primul plan, ei au acţionat în sensul privării progresive de puteri şi prerogative juridice şi social-politice a micii nobilimi (iar, când a fost posibil, şi a celei mari), într-un proces îndelungat şi nu lipsit de unele momente de stagnare şi de ocazionale inversări de tendinţe (celebra „refeudalizare" din epoca protomodernă), însă destul de coerent în substanţa sa. Pe cel de-al doilea plan, ei au creat pentru nobilime, pentru a şi-o subordona mai uşor, o serie de „ordine de curte", după

exemplul celor religioase militare şi al literaturii cavalereşti (cel mai reprezentativ era evident modelul Mesei Rotunde), care presupuneau ceremonii fastuoase şi ingenioase şi o vestimentaţie luxoasă, dar care erau lipsite de orice semnificaţie în afara aparatuli curtenesc. Aceste ordine – al Sfântului Gheorghe şi al Băii în Anglia al Stelei în Franţa, al Navei în regatul angevin al Neapolelui, Semilunii în Lorena, al Lânii de Aur în Burgundia, şi mai apoi în Austria şi Spania habsburgice, şi aşa mai departe – reprezintă strămoşii direcţi ai distincţiilor onorifice cavalereşti moderne, cu sistemv lor de decoraţii. Totuşi, în interiorul lor funcţiona un cod care, la

credinţa creştină şi la slujirea doamnelor (constantele mitologiei cavalereşti „laice”), adăuga fidelitatea faţă de rege. În acest sens, ele au jucat un rol deloc neglijabil în convertirea în favoarea monarhiei, în ţările ce-şi păstraseră vechiul regim, a unei nobilimi care, până în miezul veacului al XV-lea, nu se dovedeşte nici pe departe grupată monolitic în jurul tronului şi al dinastiei domnitoare.

La baza „decadenţei” cavaleriei şi a parţialei sale demilitarizări între secolele al XIII-lea şi al XVI-lea se află, în orice caz, schimbarea substanţială a tehnicilor militare. Până în secolul al XII-lea apăruseră deja câteva simptome, prin introducerea pe câmpul de luptă şi de asediu a arbaletei, care în varianta ei portativă provenea din stepele Asiei, şi pe care Biserica a considerat-o multă vreme nepermisă, dată fiind puterea ucigaşă a loviturilor sale. Cu toate că Biserica a interzis-o în conflictele dintre creştini, folosirea arbaletei s-a impus; şi odată cu ea, *long bow-ul* englez, dotat cu o bătaie lungă şi cu o mare viteză de tragere (două calităţi pe care săgeata trimisă de arbaletă nu le avea). Aceste arme de aruncare îi obligaseră pe cavaleri să-şi îngreuneze în mod sensibil echipamentul prin adăugarea la cămaşa din zale de fier (care se transforma deja, din tunica secolelor al XI-lea şi al XII-lea, într-un soi de salopetă mulată pe corp) a platoşelor de fier

modelate în punctele critice: gâtul, toracele, spatele, coatele, încheieturile mâinilor şi genunchii. Aceste apărători de întărire reduceau importanţa scutului, care de altfel incomoda în luptă, atunci când cavalerul, ce trebuia să susţină lancea greoaie între subţioara şi braţul drept, avea nevoie de braţul stâng liber pentru a conduce calul. Prin urmare, scutul a tins să dispară, rămânând totuşi important ca suport al stemelor heraldice. Mare şi în formă de migdală în secolele al XI-lea şi al XII-lea, el s-a transformat în secolul al XIII-lea într-o mică armă triunghiulară şi s-a modificat progresiv până la a căpăta forme fanteziste, decorative din punct de vedere estetic, însă nu şi funcţionale în câmp deschis sau în turnir, de unde era eliminat. Acest lent proces a condus, în secolul al XV-lea, către armura alcătuită integral din foaie metalică: cavalerul lansat în bătălie, acoperit din cap până în picioare în oţel, constituia un bolid de neoprit. Dar ajungea ca el să fie înconjurat şi răsturnat de pe cal, şi devenea un biet crustaceu la bunul plac al plebei pedestre. Ceea ce s-a şi întâmplat de multe ori, începând cu acea faimoasă „bătălie a pintenilor" care a fost ciocnirea de la Courtray din 1302, unde infanteria burghezilor le-a administrat cavalerilor o lecţie aspră şi răsunătoare. Veacul al XIV-lea a reprezentat epoca înfrângerilor cavaleriei, care a trebuit – cum s-a văzut, de exemplu, la Crécy – să descalece deseori, să-şi frângă partea inferioară a lăncilor şi să reziste astfel în defensivă, asemenea unei infanterii greoaie, la atacurile inamicului. Printre altele, îngreunarea armamentului defensiv (lăsând deoparte o creştere rapidă şi violentă a preţurilor) îi împiedica pe cavaleri să rămână multă vreme în şa şi îi obliga să selecţioneze rase de cai din ce în ce

mai puternice şi mai rezistente; însă şi mai puţin rapide, expunându-l astfel pe războinicul călare tirului inamic pentru o perioadă mai lungă de timp decât înainte. Ca un remediu, trebuiau scurtaţi timpii de asalt şi distanţele de parcurs până la contactul cu inamicul: dar când de partea cealaltă se aflau arcaşi şi arbaletieri bine

aliniaţi şi acoperiţi de marile scuturi dreptunghiulare numite „paveze”, rezultatul atacului devenea nul sau de-a dreptul dezastruos. Acelaşi lucru se petrecea atunci când cavalerul lansat în galop era nevoit să se oprească dinaintea liniei lungilor lănci ale infanteriilor comunale sau, mai târziu, mercenare (atât elveţienii, cât şi lăncierii din sudul Germaniei erau cunoscuţi ca specialişti în a lupta încadraţi în asemenea corpuri de armată compacte). Cavaleriei îi rămâneau aparatul solemn, turnirele, provocările „la duel”: însă adevăratul război, la cumpăna dintre Evul Mediu şi epoca modernă, cerea de-acum altceva. Armele de foc, începând din secolul al XIV-lea, au dat o ultimă lovitură funcţionalităţii militare şi prestigiului moral al luptătorului călare: „blestemată, nelegiuită scornire” va numi Ariosto archebuza, dând glas cântecului de lebădă al cavaleriei medievale. Însă protagonistul ultimei sale perioade, nobilul şi viteazul Bayard, avea să cadă tocmai dintr-o lovitură de tun falconet (o piesă de artilerie uşoară), iar moartea lui este paradigmatică.

Frumoasa aventură cavalerească a murit în pădurea de lănci şi în fumul bombardelor, printre bastioane fortificate şi sub tirania suveranilor absolutişti din veacul al XVI-lea? Da şi nu. Sigur, luptătorul călare a cunoscut din primii ani ai acestui secol o lungă perioadă de eclipsă, din care avea totuşi să renască în secolul următor, ca „pistolier”, ca lăncier sau ca dragon (nemaivorbind de husari şi de ulani, personaje provenite iniţial din stepe). Manevra „în melc”, platoşa şi pistolul 1 aveau să-l reintroducă pe luptătorul călare pe câmpurile de bătălie ale Europei. În ce priveşte distincţiile şi decoraţiile cavalereşti, farmecul şi prestigiul lor aveau să dureze pentru multă vreme, până aproape de zilele noastre: şi aveau să se nutrească tocmai dintr-o mitologie şi o literatură extrem de bogate şi de multe ori foarte frumoase, care au constituit o voce inconfundabilă în panorama culturală europeană. Pe vremea Mariei Antoaneta sau a mareşalului Radetzki se deplângea, este adevărat, moartea cavaleriei; în Eugen de Savoia sau în

Ludovic de Bavaria aveau să fie văzuţi, rând pe rând, „ultimii” cavaleri. Totuşi, din legendă în legendă, din decoraţie în decoraţie, din *revival* în *revival,* fascinaţia civilizaţiei cavalereşti dăinuie încă în lumea contemporană: ea a reuşit să se adapteze până şi la mitul *cowboy-ului,* ca şi la lumea desenului animat şi a *science-fiction-ului.*

1. Tip de archebuza de mici dimensiuni, folosită de cavalerie începând din secolul al XVII-lea (n.t.).

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL

Cavaleria se naşte moartă: abia născută, ea plânge lângă corpul neînsufleţit al lui Roland, căzut la Roncevaux. Şi plânge lângă un erou căzut de multă vreme, dacă ne gândim că Roland-personajul istoric a trăit în secolul al VIII-lea, iar cântecele datează din secolul al XI-lea. „Marea virtute” rămâne aceea a „cavalerilor din vechime”. Aceasta este una din regulile jocului: întrucât mitologia cavalerească aparţine unui mod de a înţelege istoria care apelează mereu la tema lui *mundus senescens* şi a corupţiei prezentului, împotriva căruia este invocată venirea eroului fără pată şi fără prihană. Aşteptarea cavalerului face parte dintr-o necesitate soteriologică profundă: şi nu întâmplător printre cei mai recenţiexegeţi ai mitului sfântului Gheorghe se numără şi psihanalişti. Însă în acelaşi timp – şi în termeni aparţinând nu psihanalizei, ci deja unei deveniri istorice concrete – instituţiile cavalereşti şi cultura care, între secolele al XI-lea şi al XVIII-lea, şi poate chiar mai mult, le-a conferit prestigiu, s-au dovedit a fi printre cei mai puternici catalizatori ai procesului de identificare şi de cucerire a conştiinţei de sine a omului occidental; ai procesului de civilizare, cum l-a numit Norbert Elias. Este un dat important, care nu poate fi ignorat, şi la care nici noi, contemporanii, nu putem în niciun chip renunţa.

Referinţe bibliografice

Lipseşte o istorie generală a cavaleriei, care, de altfel, poate că este imposibil de scris. În orice caz, pentru o idee de ansamblu poate fi util M. Keen, *Chivalry,* Yale University Press, New Haven-Londra, 1984 (trad. it., *La*

cavalleria, Guida, Napoli, 1986). Ceremoniile de investire sunt tratate în cele două cărţi ale lui J. Flori, *L'idiologie du glaive* şi *l'essor de la chevalerie,* ambele Droz, Geneva, 1983 şi, respectiv, 1986. Pentru turnire se poate apela la J. Fleckenstein (coord.), *Das ritterliche Turnier im Mittelalter,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1985. Sensul aventurii cavalereşti este examinat de către M. Del Treppo, în / *mercanti catalani e l'espansione della Corona d'Aragona nel secolo XIV,* Napoli, 1972, G. Duby, *Guglielmo II Maresciallo. L'avventura del cavaliere,* Laterza, Roma-Bari, 1985, E. Kohler, *Ideal und Wirklichkeit in der hofischen Epik,* Max Niemeyer, Tübingen, 1970 (trad. it., *L'avventura cavalleresca,* II Mulino, Bologna, 1985), G. Tabacco, „Su nobiltă e cavalleria nel Medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?", în *Studi di storia medievale e moderna per Ernesto Sestan,* vol. I, Olschki, Florenţa, 1980, pp. 31-55. În legătură cu războiul medieval, un punct de plecare optim îl reprezintă Ph. Contamine, *La guerre au Moyen Âge,* PUF, Paris, 1980 (trad. it., *La guerra nel Medioevo,* II Mulino, Bologna, 1986).

Capitolul III

ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI

Giovanni Cherubini

Să vorbim despre ţăran şi despre muncile câmpului referindu-ne la întreaga Europă din ultimele două sau trei secole ale Evului Mediu este o misiune foarte anevoioasă, deloc uşor de îndeplinit în limitele spaţiului pe care acest scurt eseu ni-l îngăduie. Foarte multe erau, într-adevăr, diferenţele în viaţa agricolă şi în înseşi condiţiile de mediu de la un capăt la celălalt al continentului; de aceea, cu toate că în marea lor majoritate ţăranii aparţineau aceleiaşi clase de mici producători, de producători primari (pe care-i putem deosebi, pe de o parte, de culegătorii tribali şi de păstorii nomazi şi, pe de altă parte, de lucrătorii salariaţi şi de agricultorii capitalişti şi colectivişti), profilul omului de la ţară îşi schimbă trăsăturile de la o regiune la alta. Trebuie să spunem de la bun început că însăşi întinderea geografică a Europei

latine la care se limitează studiul nostru a suferit modificări de-a lungul timpului. În secolul al XIII-lea, ea s-a extins din nou la cvasitotalitatea Peninsulei Iberice, în urma retragerii forţate a islamului (şi, încă dinainte, creştinătatea latină recucerise Sicilia). În centrul continentului şi la Marea Baltică, latinitatea se afla în contact, după nişte linii nu pretutindeni riguros definite, cu creştinătatea greco-ortodoxă sau cu populaţii încă păgâne, creştinate cu forţa de către cavalerii teutoni, chiar în decursul secolelor examinate de noi. Din Europa aşa cum o înţelegem astăzi rămân oricum pe din afară toată Rusia şi teritoriile Imperiului Bizantin, care au fost legate însă de latinitate prin efemerul imperiu înfiripat de occidentali între anii 1204 şi 1261, ca urmare a celei de-a patra cruciade. Să precizăm totuşi că, pe parcursul lucrării noastre, ne vom referi pe scurt şi la această Europă nelatină.

Alte dificultăţi în identificarea unor trăsături generale ale ţăranului european şi ale activităţilor sale apar apoi din diversitatea foarte mare de mediu geografic, de soluri, de climă, de populaţie, de dezvoltare agricolă în diferitele zone ale continentului: la nivelul rudimentar al tehnicilor medievale, toţi aceşti factori cântăreau mai mult decât în zilele noastre, în activităţile agricole şi în viaţa omului în ansamblu.

Din punctul de vedere al exploatării agricole, Europa poate fi împărţită, în ce priveşte relieful, în două părţi, cu condiţia să excludem, desigur, date fiind condiţiile climaterice restrictive, cea mai mare parte a Norvegiei, a Suediei, a Finlandei şi a nordului Rusiei europene. Prima dintre cele două părţi exploatabile pentru agricultură, formată din cea mai mare parte a Spaniei, din sud-estul Franţei, din

cea mai mare parte a Italiei, din Grecia, din Peninsula Balcanică la sud de Carpaţi, este aşezată la peste 500 de metri deasupra nivelului mării şi cuprinde vaste arii cu adevărat muntoase (cu singurele excepţii

constituite de câmpia Padului şi bazinul dunărean). Cea de-a doua, aşezată la nord de prima, începe din Anglia meridională şi dinspre coastele occidentale ale Franţei şi se întinde până la Urali şi Caucaz, incluzând întinse zone de câmpie, rareori mai înalte de 200 de metri. Precipitaţiile din cursul anului se prezintă într-o distribuţie foarte variată. Mai regulate în părţile occidentale şi centrale ale marii câmpii europene, ele sunt foarte neregulate şi concentrate mai ales toamna şi primăvara în zonele mediteraneene, unde sunt însoţite uneori de averse violente şi dăunătoare spre sfârşitul verii. În ce priveşte altitudinea, producţia agricolă se dovedeşte imposibilă deasupra unui anumit nivel, în munţii din prima zonă. În privinţa solurilor, cele din podişurile europene centrale şi occidentale, precum şi cernoziomurile Rusiei se dovedesc, desigur, mai bogate decât solurile uşoare ale Mediteranei. Trebuie totuşi să precizăm că unele soluri de la câmpie, potenţial foarte productive, nu erau pe atunci exploatate agricol, întrucât erau încă mlăştinoase, cum se întâmpla de exemplu în Italia, şi anume în părţile cele mai joase ale câmpiei Padului, în Valdichiana şi în Maremma.

Alte dificultăţi provin, dimpotrivă, din bogăţia inegală sau, dacă preferăm, din sărăcia mai mică sau mai mare a surselor care ne-ar îngădui să precizăm densitatea demografică şi formele de populare sau tendinţele populaţiei de-a lungul secolelor.

Pe de altă parte, rolul agriculturii, prezenţa pădurilor şi a terenurilor necultivate, activităţile pastorale, permanente, seminomade sau transhumante apar combinate în proporţii diferite de la o regiune la alta. În anumite cazuri, colonizarea agricolă era exclusiv sau preponderent o colonizare internă; în altele, dimpotrivă, ea însoţea şi susţinea o pătrundere politică, cum s-a întâmplat cu înaintarea germană spre ţinuturile slave sau cu recucerirea creştină a sudului Peninsulei Iberice; în altele, ea pornea de la nişte regiuni dinainte locuite, ca ţărmurile anumitor fiorduri norvegiene sau câmpiile di*n în* Suedia meridională, pentru a ajunge în zone mai înalte,

nepopulate şi acoperite încă de păduri. Nu peste tot producţia agricolă şi munca ţăranilor aveau rolul de a întreţine o populaţie urbană însemnată, în sfârşit, în anumite regiuni trăiau într-un contact nemijlocit ţărani de neamuri diferite, ca în Sicilia, în Spania şi în ţinuturile slave germanizate, cu nişte consecinţe nu întotdeauna limpezi în alcătuirea profilului oamenilor de la ţară.

O serie de ipoteze şi deducţii adesea ingenioase, întreprinse pe baza puţinelor date disponibile, i-au îndemnat pe cercetători să considere că, în ansamblu, Europa ar fi atins apogeul demografic aproximativ în primele decenii ale secolului al XIV-lea, după câteva secole de creştere lentă, dar continuă, a populaţiei. Anticipată şi urmată de alte numeroase dificultăţi, marea epidemie de ciumă din

anii 1347-1350 va reduce, spre jumătatea secolului al XV-lea, această populaţie la jumătate sau la două treimi faţă de începutul secolului al XIV-lea. În continuare se va înregistra o revenire lentă. În opinia unora, se pare că în total, la momentul apogeului, populaţia Europei se ridica la 73 de milioane de locuitori, cifră pe care mulţi au socotit-o totuşi exagerată pentru capacităţile de producţie ale agriculturii din multe zone, şi la 50 de milioane spre jumătatea secolului al XV-lea. Dovezile indirecte ale sporirii populaţiei în Europa, începând din secolele al X-lea şi al XI-lea sunt, în primul rând, creşterea populaţiei urbane şi a numărului oraşelor, restrângerea pădurilor, a mlaştinilor şi a zonelor necultivate, strămutarea pe noi locuri a unor indivizi, grupuri de familii şi a unor întregi comunităţi de ţărani care au întemeiat biserici şi sate, şi ramificarea caselor şi familiilor. Mai ales referitor la istoria satelor, adică la cucerirea de noi terenuri, cercetătorii au adunat deja dovezi abundente, folosind o documentaţie în general foarte limpede. Din eroica luptă a ţăranului cu natura atotputernică, în încercări izolate sau coordonate de către seniori, abaţii sau oraşe – mai ales în cazul oraşelor italiene din zona Padului – s-au păstrat numeroase

urme chiar în numele multor sate de pe continent: *„villae novae”, bourgs* în provinciile din vestul Franţei, *abergements* în cele orientale (mai ales în Burgundia), *bastides* în cele din sud-vest, nuclee locuite desemnate printr-un nume de persoană şi prin sufixele *berg, feld, dorf, rode, reuth* în ţările de limbă germană. Din lupta grea împotriva apelor, a mării şi mlaştinilor, episodul cel mai însemnat a fost cel al construirii de poldere în Ţările de Jos. Însă tot împotriva apelor mării au luptat cu succes şi ţăranii englezi în *fens,* bretonii şi locuitorii din Poitou, la fel ca ţăranii italieni din toată zona Padului şi din alte zone interioare mai mici – împotriva mlaştinilor şi a revărsării râurilor.

Dimpotrivă, prăbuşirea demografică a fost însoţită de un reviriment al activităţilor pastorale faţă de cele agricole, de abandonarea unor soluri cultivate marginale şi mai puţin productive, ca şi de dispariţia unor sate întregi: fenomene care nu au avut totuşi pretutindeni aceeaşi intensitate, nici aceleaşi consecinţe asupra economiei agrare şi asupra formelor aşezărilor omeneşti. Dincolo de marile fluctuaţii ale populaţiei, fondul comun al Europei în Evul Mediu târziu (în pofida apariţiei unor poli de o intensă prezenţă urbană, ca în Flandra, Toscana central-nordică şi bazinul parizian) a continuat să aparţină unei lumi profund rurale, în care cam nouă zecimi din populaţie trăia Pe şi din pământul muncit. Distribuţia acestei populaţii varia mult de la un loc la altul. Densităţile difereau sensibil nu numai de la o zonă lucrată la alta, de exemplu de la ţinuturile intens populate din Île-de-France la cele din Europa Orientală, din Norvegia sau Islanda, ci chiar în interiorul aceleiaşi regiuni sau în regiuni învecinate, în funcţie de schimbarea condiţiilor ambientale şi de posibilităţile de exploatare agricolă.

OMUL MEDIEVAL

Populaţia totală, estimată de către unul din cei mai mari experţi în demografie istorică pentru marile sectoare geografice ale continentului, evidenţiază aceste diferenţe profunde. Sudul Europei (Grecia, Balcanii, Italia, Peninsula

Iberică) ar fi numărat, după aceste calcule inevitabil foarte aproximative, 25 de milioane de locuitori în 1340 şi 19 milioane în 1450; Europa Occidentală şi Centrală (Franţa, Ţările de Jos, Insulele Britanice, Germania, ţările scandinave), 35, 5 milioane în 1340 şi 22, 5 milioane în 1450; întreaga Europă Orientală, 13 milioane în 1340 şi 9, 5 milioane în 1450. Cifrele de mai sus pun în evidenţă gradul de populare extrem de redus al celui de-al treilea sector al continentului, în care Rusia întreagă n-ar fi depăşit 6 milioane de locuitori, iar vastul spaţiu polono-lituanian, 2 milioane. Dar şi în interiorul Europei Central-Occidentale şi de Sud diferenţele erau cu siguranţă remarcabile. Pentru cele două date considerate, cele 10 şi respectiv 7, 5 milioane de locuitori din Italia reprezentau o populaţie mult mai densă faţă de cele 9 şi respectiv 7 milioane de locuitori avansate pentru întreaga Peninsulă Iberică; cele 19 şi respectiv 12 milioane de locuitori estimate pentru Franţa şi Ţările de Jos sugerează un grad de populare mult mai mare faţă de cele 11, 5 şi respectiv 7, 5 milioane calculate pentru întregul complex germano-scandinav, în interiorul căruia, pe de altă parte, mai ales ţările scandinave aveau o densitate scăzută. Apoi, legătura populaţiei agrare cu oraşele nu era pretutindeni aceeaşi. Dacă aproape toate adăposteau, într-adevăr, între zidurile lor o proporţie mai mică sau mai mare, dar în general importantă, de proprietari funciari, în schimb nu toate găzduiau lucrători agricoli propriu-zişi. Aceştia erau adesea numeroşi în oraşele mai mici şi mai puţin dezvoltate economic, de exemplu în anumite centre din sudul Italiei, şi aproape necunoscuţi în marile centre manufacturiere şi comerciale ca Florenţa, Pisa, Siena, Gând. Populaţia agrară trăia în special adunată în sate lipsite de fortificaţii sau, dimpotrivă, protejate de ziduri sau construcţii de apărare, de unde pleca în zori să muncească pe câmpurile din jur, să culeagă fructe din păduri, să ducă turmele la păşune, să vâneze sau să pescuiască. Oricum, nu lipsea o dispersie a populaţiei, chiar dacă habitatul nu era întotdeauna situat în acelaşi

context ambiental şi economico-social: ca exemplu, locuinţele izolate din avangarda colonizării – apărute mai ales ca urmare a unor iniţiative individuale de desţelenire – sau cele ale arendaşilor din anumite zone din centrul Italiei. Spre deosebire de ceea ce se credea în trecut, familiile ţărăneşti constituiau, de cele mai multe ori, nuclee simple sau nuclee lărgite, adică alcătuite din părinţi, unul, doi sau trei copii, bunicul şi/sau bunica, în timp ce familiile „extinse" par să fi fost mai degrabă rare. În orice caz, familia ţărănească apare în general cu atât mai solidă cu cât sunt mai bune condiţiile sale materiale de viaţă, mai întinse pământurile de care dispune şi mai numeroase animalele, îndeosebi cele de tracţiune.

ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI

Aceşti ţărani europeni trăiau în peisaje agricole profund diferite şi, după cum vom vedea, muncile agricole cărora trebuiau să li se dedice de-a lungul anului nu erau peste tot aceleaşi. Zonele muntoase, de la Pirinei la Masivul Central, de la Alpi la Apenini şi la Balcani, erau în general caracterizate de nişte suprafeţe relativ modeste de terenuri cultivate cu cereale, în comparaţie cu marile întinderi acoperite de păduri şi fineţe. Alte suprafeţe mai joase, puţin populate, acoperite cu mlaştini şi bălţi, ca Mare ana sau anumite pământuri din Sardinia, prezentau un aspect asemănător în multe privinţe cu cel de la munte. Altele, ca Meseta, interiorul Siciliei şi multe întinderi de pământ din Europa Centrală, cunoşteau o masivă prezenţă a griului şi a altor cereale. Altundeva, dimpotrivă, ca pe colinele toscane şi în alte porţiuni din Italia central-nordică, se afirmase cu timpul, chiar în ultimele veacuri ale Evului Mediu, o policultură intensivă de cereale, vii şi plante roditoare. În alte regiuni, mai ales mediteraneene, se plantaseră, dimpotrivă, monoculturi arboricole sau măcar culturi prevalente şi caracteristice, ca măslinul în împrejurimile Sevillei sau în Puglia, pe lângă lacurile italiene subalpine şi în câteva zone din Liguria, viţa-de-vie în „grădinile" din Conca d'Oro (aici prezenţa citricelor era deocamdată modestă) şi în multe sate din Calabria şi

Campania. În anumite zone, ca acelea din jurul Valenciei, Sevillei şi la Palermo, se păstrau urmele mai avansatei agriculturi arabe, mai ales în ce priveşte sistemele de irigaţie. În alte părţi, unde clima nu permitea cultura măslinului – imposibilă oricum peste o anumită latitudine – a fost răspândită cultura nucului, care putea furniza nu numai preţioasele fructe „bune de păstrat” (reprezentate în mod obişnuit de smochinele uscate), ci şi ulei comestibil şi pentru iluminat. În sfârşit, multe zone agricole, nu numai la munte, păstrau urmele evidente ale unui echilibru complet răsturnat în favoarea activităţilor pastorale transhumante, ca în Provence, în Meseta, în Puglia, în Maremma din Toscana şi Lazio.

Sistemul de cultură dicta, desigur, ritmurile şi etapele muncilor agricole. În orice caz, pretutindeni, preocuparea principală a ţăranului era să asigure propriei familii şi celor ce eventual aveau drepturi asupra pământului cultivat de el sau asupra produselor (seniorul feudal, proprietarul urban, Biserica locală) producţia de cereale, care constituia peste tot ingredientul fundamental al alimentaţiei umane, mai ales pentru păturile mai modeste. Ingredientul fundamental, însă nu uniform, întrucât tocmai după calitatea pâinii (pâine albă, Pâine intermediară, pâine din cereale inferioare, ca alacul sau chiar sorgul) se evidenţia cea dintâi ierarhizare esenţială a păturilor sociale. Din căutarea febrilă a pâinii, observabilă de la un capăt la celălalt al Europei, decurgea motivaţia principală a unei dorinţe de autarhie şi autosuficienţă, prezentă în toate comunităţile rurale şi nu tocmai 8 trăină proprietarilor urbani şi nici păturilor superioare ale societăţii (într-o oarecare măsură această dorinţă plivea însă şi alte producţii

primare, vinul în primul rând). Fragilitatea agriculturii în faţa capriciilor naturii şi ameninţarea perpetuă a foametei iminente, împreună cu dificultăţile transportării la distanţă a produselor agricole ne oferă explicaţia de fond a acestei situaţii. Aceasta însă nu

înseamnă nicidecum că produsele agricole n-ar fi circulat de la o regiune la alta. Mai jos ne vom referi la vin, iar deocamdată vom adăuga, cu titlu de exemplu, că grânele din Sicilia constituiau o marfă aproape regulat importată, dacă putem spune astfel, pentru zonele mai intens urbanizate din Italia central-nordică. Se cuvine totuşi să precizăm că dacă cerealele, din momentul aratului şi până la semănat, la cules, la treierat, solicitau o mare parte din munca şi preocupările ţăranilor, această muncă şi aceste preocupări nu erau peste tot aceleaşi, ca urmare a cel puţin patru factori: sistemul de asolament, tipurile de pluguri folosite, animalele de muncă disponibile şi productivitatea solurilor. La cei patru factori putem adăuga încă unul, din nefericire insuficient studiat pentru toate zonele rurale europene, care ţine atât de calitatea solurilor, cât şi de nivelul atins de tehnicile şi practicile agricole, şi anume numărul de arături pentru pregătirea terenului de semănat. Foarte scăzută pretutindeni faţă de norma actuală (în medie, sămânţa producea probabil în Europa nu mai mult de patru la unu, cu urcări până la şapte-opt sau chiar zece la unu şi coborâri până la doi-trei la unu), productivitatea se reducea în general pe solurile mediteraneene, uşoare, faţă de solurile adânci şi dense din Europa Centrală şi Occidentală, şi pe terenurile de la mare altitudine faţă de câmpie. Apoi, nu toţi ţăranii dispuneau de animale de tracţiune pentru plug (deşi nu lipseau cazurile de folosire a calului, animalul tipic pentru această muncă era boul, înjugat în pereche sau în mai multe perechi pentru solurile mai dificile), cu aceeaşi uşurinţă şi în aceleaşi condiţii când erau nevoiţi să le ia în concesiune. Este semnificativ faptul că în comunităţile ţărăneşti posedarea uneia sau mai multor perechi de animale de tracţiune constituia adesea un element decisiv de stratificare socială. Ţăranii stabiliţi pe solurile dense şi adânci din Europa Occidentală şi Centrală foloseau apoi un plug mai perfecţionat şi mai greu, cu antetren cu roţi, brăzdar şi coarne, răspândit în cursul Evului Mediu timpuriu. Ţăranii italieni de la sud de Apenini, ca şi cei din

toate zonele uscate de la Mediterană, foloseau însă în continuare vechiul plug cu brăzdar simetric, care despica doar solul, fără a întoarce brazda. În alte zone, ca interiorul Siciliei sau Sardinia, în sfârşit, supravieţuia plugul primitiv cu piron, eventual cu vârful întărit cu fier. Dar şi sistemele de asolament despărţeau, în cele din urmă, o Europă pe care am putea-o numi umedă şi cu soluri adânci, de o Europă uscată şi cu soluri uşoare. Aceasta din urmă cunoştea numai alternanţa dintre pârloagă şi cerealele de iarnă, în timp ce prima alterna rotaţiile între cereale de iarnă, cereale de primăvară/leguminoase şi pârloagă, cu reducerea la numai o treime a solului lăsat pentru odihnă.

ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI

Dintre muncile pentru recoltarea grânelor, secerişul se făcea pretutindeni cu secera – poate nu întotdeauna, cum se credea înainte, dar oricum deseori dinţată. Cum arată de altfel şi minunatele reprezentări artistice ale lunilor anului în numeroase biserici din Occidentul european, tulpinile erau retezate sus, pentru a lăsa pe câmp, după ce acesta fusese străbătut de spicuitori pentru adunarea spicelor împrăştiate, o hrană modestă pentru animale, dar şi un mijloc elementar de îngrăşare a terenului. Atunci când câmpurile nu conţineau culturi arboricole, la sfârşit miriştile erau adesea arse, împreună cu ierburile amestecate, obţinându-se astfel cenuşă fertilizatoare pentru sol. Ciclurile lunilor anului ne permit, totodată, să evidenţiem că, după cum s-a dovedit, dincolo de locurile comune şi de tradiţii, artiştii au ţinut seama de realităţile mediului şi climei, făcând să cadă culesul în zile din ce în ce mai înaintate în an pe măsură ce ne îndepărtăm de Mediterană. Ciclurile însele, ca şi alte reprezentări artistice, în special picturale, şi, de asemenea, o documentaţie mai specifică arată că pentru treieriş ţăranul recurgea, lucrând în perechi sau în grupuri, la sistemul îmblăciului său, în ţările mai sudice, unde clima permitea lucrul în aer liber, la călcatul spicelor cu boi şi cabaline, mai ales catâri în anumite zone mediteraneene.

Pentru măcinat, exceptând unele cazuri, de altfel încă insuficient documentate, în care se continua măcinatul manual în cadrul domestic, ţăranul îşi transfera grâul la profesionistul acestei activităţi, adică la morar, care folosea la moară energia hidraulică (în aproape toată Europa acesta era, în ultimele secole ale Evului Mediu, tipul exclusiv sau predominant de moară), sau energia eoliană în zonele sărace în ape şi/sau bogate în vânturi.

Dintre muncile necesare culturilor arboricole ne mărginim la a le aminti doar pe cele privitoare la viţa-de-vie, în primul rând întrucât cultivarea acesteia tindea să se răspândească pe aproape toate solurile, depăşind dificultăţile de altitudine şi climă (se ştie că viţa-de-vie a trecut la un moment dat Canalul Mânecii, ajungând şi în Anglia, de unde a fost eliminată, după cât se pare, numai de înrăutăţirea climei în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea); în al doilea rând, pentru că muncile cerute de vie şi de vinificaţie se întindeau de-a lungul tuturor celor patru anotimpuri; în al treilea rând, pentru că vinul constituia, împreună cu pâinea, o componentă fundamentală în alimentaţie (pe alocuri înlocuit de cidru şi de bere) şi, oricum, un produs de notorietate universală, măcar pentru motive liturgice; în al patrulea rând, în sfârşit, pentru că tocmai căutarea unor vinuri de preţ (şi de aici impulsul pentru o viticultură specifică) a reprezentat, în secolele examinate de noi, unul dintre elementele de distincţie pentru păturile superioare, urbane şi neurbane. În acest sens, cunoaştem cererea din Partea zonelor centrale şi de nord ale Italiei, şi nu numai, a vinurilor Puternic alcoolizate din sudul continental italian şi a celor din Corsica; de asemenea, cererea de vinuri de Bordeaux în Anglia şi Ţările de

Jos. La fel de cunoscut este şi rolul cererii externe, ca şi acela al facilităţilor transportului fluvial în dezvoltarea viticulturii pe văile Ronului, Saonei, Senei, Mosellei şi Rinului. În afară de muncile propriu-zise de plantare şi întindere a viei, de altfel nicidecum excepţionale, fie şi

numai datorită repetatelor distrugeri de vii pe care războaiele le presupuneau pe lângă incendierea locuinţelor şi a grânelor, viţa-de-vie necesita lucrări de curăţire, săpat, îngrăşare, rărire a coardelor, pregătire a butoaielor, cules, preparare a vinului, în care în multe cazuri se angajau bărbaţii adulţi, dar şi, în fericitul moment al culesului viei, femeile şi copiii. Nimic din toate acestea nu se petrecea în cazul unor plante ca măslinul, care conferea totuşi un caracter inconfundabil, în momentul culesului şi stoarcerii măslinelor, anumitor zone rurale sau unor aşezări urbane ca acelea din provincia Bari sau din Salento. Numai în regiunile cultivate cu castani avem de-a face cu un alt caz în care planta prevalentă în economia rurală dădea vieţii comunităţii un ton la fel, dacă nu chiar mai frapant, mai ales în zilele şi lunile culesului, ale căutării migăloase de către săracii satului a fructelor rătăcite, ale păscutului porcilor care se hrăneau cu ultimele resturi, ale uscării castanelor, ale măcinării lor şi ale depunerii făinii în lăzile din interiorul locuinţelor.

În încheierea acestei părţi dedicate rolului culturilor şi folosirii produselor în viaţa ţăranului, este nimerit să precizăm că, dacă preocuparea pentru autosuficienţă constituia, după cum am arătat, cel dintâi stimul pentru muncă, nu lipseau, ba chiar au devenit din ce în ce mai numeroase, anumite condiţionări şi stimuli de o cu totul altă natură, cum sunt, în primul rând, cererile de bunuri alimentare în zonele cele mai populate, sau de produse „industriale” din manufacturile urbane. Pentru primul aspect a fost emisă ipoteza că interesul coroanei şi al păturilor nobilimii, de exemplu în Sicilia, ar fi forţat până la limita de rezistenţă potenţialul de producţie al grânarelor din insulă, cu o puternică repercusiune negativă asupra condiţiilor de viaţă ale populaţiei rurale. Pentru cel de-al doilea aspect, putem în schimb aminti că producţia lânii, atât în oraşele Italiei, cât şi în cele din afara ei, a impulsionat cultivarea feluritelor plante folosite în vopsitorie, ca drobuşorul şi roiba, şi a favorizat, pe cât se pare, în cursul recesiunii demografice dintre jumătatea

secolului al XIV-lea şi jumătatea celui de-al XV-lea, o intensificare a activităţii de creştere a ovinelor transhumante, facilitată în multe zone de echilibrul relativ dintre producţia alimentară şi numărul de locuitori. Participarea familiilor ţărăneşti la piaţă pare să fi fost, oricum, modestă în ansamblu. Mai degrabă decât produse de importanţă fundamentală, ca grâul şi vinul, care erau vândute mai curând de către seniori, de instituţiile ecleziastice şi de marii proprietari de la oraş, ţăranii furnizau, în pieţele din sate sau din oraşe, produse provenite din creşterea păsărilor şi animalelor de pe lângă casă, fructe proaspete şi uscate, brânză şi lapte, produse din păduri, mici obiecte de artizanat

Calendarul păstorilor transhumanţi era foarte diferit de cel al ţăranilor sau al păstorilor sedentari. Retraşi pe timp de vară, de obicei între mai şi septembrie, în colibe fragile, în munţi, ei coborau toamna, înainte de sosirea primelor zile reci, către câmpiile călduţe, împreună cu turmele şi cu iepele lor încărcate cu provizii, adulţii ajutaţi adesea de păstori mai tineri, uneori chiar copii. Prepararea brânzei, îngrijirea oilor şi mai ales a mieilor, tunderea, apărarea turmei împotriva lupilor (în colaborare cu nelipsiţii câini purtând zgărzi întărite cu fier), cunoaşterea râurilor şi a traseelor, atenta supraveghere ca turmele să nu pătrundă pe terenurile cultivate constituiau elementele de fond şi esenţiale ale vieţii păstorilor. Nomadismul lor îi apropia, de altfel, mai mult ca pe ţăranii sedentari, de nişte realităţi ambientale şi sociale diferite, îmbogăţindu-le adesea, în singurătăţile din câmpurile deschise, psihologia şi cunoştinţele concrete. În schimb, numărul animalelor crescute de către ţăranii sedentari era pretutindeni mai curând modest, fie pentru că în zonele mai dezvoltate, ca acelea din preajma multor oraşe din Toscana şi din nordul Italiei, terenuri în prealabil necultivate, de folosinţă colectivă, fuseseră privatizate şi folosite pentru culturi iar în acest fel se redusese libertatea păşunatului, fie pentru că, în alte părţi, supremaţia seniorilor asupra comunităţilor

ţărăneşti presupunea şi o prioritate, în privinţa folosirii păşunilor şi terenurilor necultivate, a vitelor din proprietatea seniorului. Predomina, faţă de creşterea bovinelor, cea a oilor, a porcilor, a caprelor, cum pare de altfel să o dovedească, cel puţin în anumite regiuni meridionale, alcătuirea meselor, aşa cum rezultă din multe săpături arheologice. Pe de altă parte, acest substrat comun prezenta polarităţi locale şi regionale, capra dovedindu-se tipică pentru zonele uscate din sudul Europei, iar porcul – pentru Europa Centrală; în sfârşit, nu lipsesc nici câmpiile, ca acelea de pe lângă Parma, Piacenza şi Reggio-Emilia, în care umedele şi bogatele păşuni favorizaseră deja, către sfârşitul Evului Mediu, creşterea intensivă a vacilor de lapte şi, în consecinţă, dezvoltarea producţiei unor lactate deja cunoscute şi apreciate.

Diferită era şi viaţa lucrătorilor din păduri, care erau de multe ori şi mici proprietari sau mici proprietari-crescători. Muncile lor, care constau mai ales în tăierea lemnelor şi în producerea cărbunelui (şi se poate presupune că aceste două activităţi, aşa cum s-a întâmplat mai târziu, constituiau două specializări distincte), erau condiţionate de inevitabila succesiune a anotimpurilor, din care trebuiau excluse lunile de iarnă. Trebuie să adăugăm, în sfârşit, că întreaga lume ţărănească era caracterizată de munca manuală, care nu se limita numai la lucrările propriu-zis agricole, ci se extindea, mai ales în lunile de iarnă, şi la mici activităţi artizanale, cum ar fi confecţionarea de coşuri, ca şi la construirea şi repararea uneltelor. Femeile de la ţară se ocupau cu torsul şi ţesutul pentru nevoi ’9 familiei, iar în unele ţinuturi în care economia de piaţă pătruns se mai bine, şi

cu torsul pentru lânăriile de la oraş. La bugetul familiei contribuiau de altfel, încă de la o vârstă foarte fragedă, toţi membrii săi. Sarcina încredinţată copiilor era adesea de a duce vitele la păscut, însă atunci când raportul dintre veniturile provenite din muncile câmpului şi

consistenţa nucleului familial se dezechilibra excesiv, se căutau felurite remedii, uneori trimiţând fetele încă mici ca servitoare pe lângă familiile de la oraş, plasând băieţii pe la meşteri artizani să înveţe meserie, soţiile angajându-se pe post de doici pentru copiii vreunui orăşean înstărit sau pentru copiii abandonaţi, pe la vreun spital: toate – fenomene bine atestate în surse şi, de asemenea, bine studiate pe baza bogatei şi diversificatei documentaţii din câteva oraşe italiene.

Iarna aducea apoi, într-o foarte mare parte a continentului, momentul deosebit de îmbietor al tăierii porcului, reprezentat la rândul său în acele cicluri ale lunilor anului care atestă fuziunea profundă dintre spiritualitatea creştină şi farmecul agrar al vieţii medievale. Monotona repetitivitate a vieţii ţăranului era întreruptă numai de momentele de sociabilitate determinate de participarea la liturghie şi de frecventarea cârciumii din sat duminica (un fel de contra-biserică sau de „biserică a diavolului”, în mod repetat dar inutil condamnată de sinoade şi de predicatori), de participarea la târguri, de mersul la moară sau la prăvălia fierarului, un artizan prezent de-acum, în aceste ultime secole ale Evului Mediu, în toate ţinuturile rurale, din moment ce folosirea fierului, cu toate că acest metal rămânea „preţios” (căci numărul uneltelor ţăranului era într-adevăr sărăcăcios), fusese larg răspândită la ţară. Acestor momente mai obişnuite li se adăugau altele, mai extraordinare, succedându-se în cadenţă anuală, ca marile sărbători religioase, hramul bisericii locale, sau altele, cu totul excepţionale, ca nunţile. Toate aceste momente provocau în primul rând o ruptură la nivelul elementar al alimentaţiei şi vestimentaţiei, prin exhibarea, când era posibil, a luxului ţărănesc şi prin organizarea unor mese îmbelşugate şi a unor chefuri straşnice, ce constituiau pandantul inevitabil al slabei alimentaţii din zilele obişnuite.

Individ ducând o viaţă specifică, ce îl deosebea de meşteşugari şi de orăşeni, parte dintr-o familie care

constituia pentru el cea dintâi şi cea mai firească celulă socială, membru al unei parohii care-l înscria încă de la naştere în rândul creştinilor, indiferent de aprofundarea mesajului religios pe care va fi reuşit să o dobândească la vârsta adultă, ţăranul reprezenta, de asemenea, o componentă a comunităţii rurale locale. Această realitate, dincolo de diferenţele uneori sensibile de la o regiune la alta şi de la un moment istoric la altul, îi făcea asemănători pe ţăranii din întreaga Europă, chiar dacă nu lipseau, cum am arătat, cazuri de săteni care trăiau în singurătate (ceea ce nu înseamnă însă neapărat că sunt total desprinşi de

comunitatea de origine), iar dezrădăcinaţii, vagabonzii, cerşetorii, tâlharii şi răufăcătorii de origine ţărănească au devenit din ce în ce mai numeroşi tocmai ca urmare a dezvoltării economice. Comunitatea rurală era subordonată în toată Europa puterii unui senior, laic sau cleric, proprietar de terenuri întinse sau mic stăpânitor local, deţinător al unor puteri largi sau perceptor al unor cenzuri şi servicii mărunte, în raporturile pe care le întreţinea cu comunitatea sau cu seniorul, în legătura şi în conflictul dintre senior şi comunitate, se consuma cea mai mare parte a vieţii sociale şi politice a ţăranului. Monarhia sau rangurile superioare păreau de fapt adesea îndepărtate, chiar dacă deloc lipsite de sugestie şi de forţă coercitivă. În această lume tradiţională au pătruns totuşi, în unele părţi ale Europei, anumite noutăţi care şi-au făcut simţite efectele asupra vieţii materiale şi mentale a păturilor rurale. Aceasta s-a petrecut mai cu seamă în zonele de dezvoltare a Comunelor italiene, în care a avut loc, chiar în ultimele secole ale Evului Mediu, o reducere considerabilă a senioriilor rurale – sau măcar o reorganizare politică, administrativă, juridică, militară şi economică a teritoriilor, întreprinsă de ocârmuirea oraşelor –, precum şi pătrunderea masivă a proprietarilor de la oraş la ţară, urmată de o la fel de masivă expropriere a ţăranilor, ca şi de o profundă criză a multor comunităţi rurale.

În afara acestei situaţii tipice pentru Italia, nu lipseau nici localităţile ce nu se aflau sub stăpânirea unui senior, nişte comunităţi ţărăneşti care se bucurau, prin urmare, de condiţii speciale. Era cazul tuturor locurilor din sudul Italiei declarate „domenii ale coroanei", adică dependente de coroană în mod nemijlocit. Numărul lor a oscilat în intervalul de timp studiat de noi şi, deşi ele erau constituite mai ales de centrele urbane şi mici fâşii din teritoriile limitrofe, caracterul economic al acestor centre urbane nu excludea ca ele să fie locuite de ţărani propriu-zişi. Se pare apoi că încă mai existau în Europa regiuni marginale şi cu totul speciale, ca Islanda, în care locuitorii alcătuiau nişte comunităţi ţărăneşti nesupuse încă, sau nu complet, unor seniori propriu-zişi. Se cuvine, în sfârşit, să adăugăm că, în chiar interiorul senioriei, nu toţi locuitorii aveau aceeaşi poziţie faţă de senior. Mai ales în ce priveşte relaţia cu pământul, se putea întâmpla ca, spre deosebire de forma generală de proprietate ţărănească pe care ne pregătim să o descriem, unii locuitori să se bucure de pământuri complet libere de cenzuri şi corvezi. Oricum, mai frecventă a rămas în Europa situaţia satului stăpânit de unul sau mai mulţi seniori. În aceste locuri, pământurile apar divizate schematic în trei mari porţiuni: prima, exploatată nemijlocit de către seniorul local; a doua, împărţită ţăranilor în concesiuni familiale, ereditare de formă sau de fapt; a treia, reprezentată de păduri şi terenuri necultivate, de folosinţă colectivă. Seniorul se îngrijea de cultivarea Pământurilor sale (*pars Dominica*) prin munca servitorilor domestici °îi a unor salariaţi mai mult sau mai puţin temporari, sau prin

prestarea, de către ţăranii concesionari, a unui număr de zile de lucru, singuri sau cu boii pe care-i aveau. Aceste zile de lucru au început totuşi să se împuţineze în cursul secolului al XII-lea, când dispar în Franţa, la sud de Loara şi Burgundia, în vestul armorican, în centrul şi nordul Italiei, dar mai întârzie în Anglia, unde par să se fi

menţinut mult mai bine. Ponderea acestor munci a continuat oricum să scadă şi în secolul următor; în destul de multe zone ele n-au dispărut însă cu totul, cum se observă în cazul multor domenii din Italia meridională. Pentru răscumpărarea integrală sau pentru reducerea zilelor de muncă, ţăranii au fost nevoiţi să accepte vărsarea către seniori a unei sume de bani şi/sau să mărească cenzurile în bani ori dările în natură pe care le datorau pentru pământurile primite în concesiune. De asemenea, folosirea terenurilor necultivate pentru păscut, ca şi culesul lemnelor sau al fructelor sălbatice constituiau prilejuri de conflicte între senior şi ţărani; se poate remarca adesea tendinţa seniorului de a „privatiza" o parte din ele în avantajul său, pe lângă aceea de a-şi rezerva prioritatea exploatării lor pentru turmele personale. Însăşi tendinţa reglementării vânătorii a presupus la rândul ei, din ce în ce mai mult, o excludere tot mai mare a ţăranilor de la exploatarea parţială a darurilor naturii, în favoarea claselor nobiliare şi a suveranilor. Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că pretutindeni ţăranii extrăgeau, din pescuitul şi vânatul pe teritoriu, o parte deloc neglijabilă în raport cu propria hrană sau cu propriile posibilităţi de câştig, menţinând în avantajul lor, măcar de fapt dacă nu şi de drept, o activitate tradiţională în acest mediu.

Mai exista un mod în care seniorii obţineau venituri din exploatarea pământului, ba chiar nişte venituri care au crescut în secolele pe care le examinăm, datorită dinamismului şi mobilităţii sporite a economiei şi societăţii, care implicau şi schimburi mai active în ce priveşte pământul. Sumelor cerute de senior pentru a-i „reînvesti" pe ţărani cu pământul strămoşesc li s-au adăugat treptat sumele cerute pentru dreptul de comercializare, în interiorul, dar uneori şi în afara comunităţii rurale, a totalităţii sau a unei porţiuni din propria „moşie". Totuşi, mulţi seniori nu-şi scoteau cele mai importante venituri din drepturile asupra pământurilor date în exploatare ţăranilor. În anumite zone, în care administraţia seniorială

era mai vigilentă, câştigurile obţinute de senior din dreptul de proprietate erau mai însemnate, chiar dacă, cel puţin înainte de marea criză demografică, se înregistrează pretutindeni tendinţa de reducere a acestui drept, prin concesionarea unei părţi din ce în ce mai mari ţăranilor, ca o consecinţă, printre altele, a presiunii demografice crescânde şi a foamei de pământuri despre care am vorbit: o tendinţă care i-a transformat pe unii seniori în nişte simpli perceptori de cenzuri şi arende.

Unul dintre veniturile senioriale cele mai importante decurgea, apoi, din monopolul pe care seniorii îl obţinuseră treptat asupra exploatării industriale a apelor (la care s-a adăugat pe alocuri şi monopolul asupra cuptorului şi a cârciumii satului). Seniorului îi revenea dreptul de a instala mori hidraulice sau pive mecanice, iar din acest drept el percepea bani sau o cotă-parte din ce se măcina, fie că exploata nemijlocit maşina hidraulică (prin intermediul unui subaltern), fie că îi concesiona gestiunea altcuiva. Există în Europa cronici care descriu eforturile întreprinse de către seniori împotriva comunităţilor subordonate, pentru a obliga familiile ţărăneşti să renunţe la obiceiul de a-şi măcina manual griul în mediul domestic, şi să recurgă la moara „banală” (de la *„ban”* = dreptul general de a comanda, de a constrânge, de a pedepsi). Pentru a face mai „didactică” această obligaţie, s-a ajuns – este cazul unei faimoase abaţii din preajma Londrei – să se tapeteze vorbitorul mănăstirii cu fragmente din pietrele de moară stricate, astfel încât ţăranii, când veneau să verse censul sau să ceară audienţă, să-şi împrospăteze memoria. Raporturile dintre ţăran şi senior nu erau determinate de o simplă condiţionare economică din partea unui proprietar funciar, la care ţăranii ar fi putut replica printr-o condiţionare a forţei de muncă necesare pentru cultivarea pământului, ci de o condiţionare de natură politică. Seniorul era de fapt deţinătorul unor puteri, mai mult sau mai puţin largi, cu caracter militar, teritorial şi jurisdicţional. Fiecare senior, pe o bază locală, îi judeca pe locuitorii satului cel puţin în ceea ce privea delictele şi

contravenţiile; monarhia sau seniorii mai mari îşi rezervau „dreptul sângelui” sau dreptul de a condamna la moarte. Dar nu lipseau în Europa situaţii în care seniorii locali puteau da pedeapsa capitală ori pedepse corporale, cum a fost, de exemplu, cazul multor seniori din centrul şi nordul Italiei, pentru sustragerea de sub autoritatea imperială, sau atunci când stăpânirea oraşelor asupra teritoriilor înconjurătoare nu se afirmase încă, sau cum s-a întâmplat în secolul al XV-lea în sudul Italiei în timpul conflictului dintre monarhie şi nobilime, care a deplasat în favoarea acesteia din urmă fracţiuni mereu mai mari din puterea politică. Administrarea justiţiei însemna desigur, pe lângă puterea asupra sătenilor, şi perceperea rentelor senioriale; funcţia militară, de şef local, a seniorului, care putea dispune de grupuri mai mult sau mai puţin numeroase de oameni înarmaţi, fie pentru micile conflicte cu alţi seniori, fie pentru serviciul în armate mai mari, în sprijinul seniorilor mai însemnaţi sau al monarhiei, îi confirma preeminenţa. Rămâne eventual de studiat, pentru fiecare caz în parte, în ce fel participau ţăranii la această funcţie militară a seniorului lor, în ce măsură îi finanţau actele războinice, în ce măsură luau parte la expediţiile sale, sau, dimpotrivă, în ce măsură meseria armelor era rezervată unui grup anume de locuitori, dintre care unii, cel puţin, erau distinşi cu titlul de „cavaleri”. În realitate, din cauza îndepărtării, chiar pentru puţine zile, a adulţilor de comunităţile lor, sau – ceea ce era şi mai rău – din cauza daunelor şi distrugerilor pe care le suferea satul atacat, ca şi din cauza rechiziţionării vitelor, războiul

nu era prea iubit de ţărani. Aceasta însă nu excludea, pe de altă parte, faptul că societatea ţărănească era străbătută, ca întreaga societate de altfel, de tonalităţi violente ce nu excludeau folosirea cuţitului, disputele sângeroase şi răzbunările în lanţ. Este în special cazul acelor comunităţi marginale, venind în contact cu o natură mai ostilă, aşezate în general la graniţă, cum erau, de exemplu, comunităţile din nordul Apeninilor. Exista, prin

urmare, o aversiune faţă de război, dar şi o deprindere mentală şi un comportament practic nu străine de violenţă, ceea ce arată complexitatea raportului ţăranului cu armele, ce nu poate fi redus la o examinare sumară a factorilor politici şi instituţionali. Pe de altă parte, din funcţia militară a seniorilor şi din profesionalismul lor de oameni ai armelor, ţăranii apreciau aspectul defensiv şi protector. Fortificarea unor sate sau a unor aşezări minore preexistente, sau ridicarea de noi aşezări împrejmuite de ziduri, aşa cum studiile o dovedesc, de exemplu, pentru Italia secolelor al XI-lea şi al XII-lea, cu ierarhiile politico-teritoriale care au derivat, a fost cu siguranţă percepută de oamenii de la ţară în primul rând ca o posibilitate de apărare şi de refugiu în faţa primejdiilor, pentru propria persoană, pentru familie, pentru recoltă, pentru bunuri şi pentru animale. Această funcţie de protecţie a fost de altfel asigurată şi de robustele ziduri ale abaţiilor şi fortăreţelor izolate ale câte unui baron, ca şi – mai ales pentru ţăranii care locuiau sau cel puţin lucrau pe pământurile suburbiilor – de zidurile oraşelor. Comunitatea rurală era în general mai veche decât senioria, uneori mai veche cu multe secole, dacă ţinem seama că, aşa cum s-a demonstrat pentru multe regiuni mediteraneene, satul îşi trage rădăcinile din epoca romană sau chiar din cea preistorică. Asupra acestui tip de comunităţi, abia în cursul Evului Mediu, şi uneori nu înainte de secolele centrale şi finale ale acestuia, s-au suprapus treptat noi drepturi şi pretenţii ale potentaţilor laici şi clerici. Alte sate şi alte comunităţi se dezvoltaseră în jurul vechilor *„villae”* romane, adică pe latifundiile din epoca imperială târzie, trecute apoi treptat în stăpânirea năvălitorilor germanici şi a aristocraţiei france, având drept urmare o lentă şi progresivă schimbare a condiţiei personale a vechilor sclavi, a administrării pământurilor, a drepturilor titularilor de *„villae”,* din ce în ce mai largi, de la proprietatea simplă până la stăpânirea asupra oamenilor. Alte sate şi alte comunităţi se născuseră în schimb, mai ales în faza creşterii demografice dintre secolele al XI-lea şi al XIII-lea,

pe nişte teritorii depopulate, păduroase şi necultivate, concesionate abaţiilor de către marile familii nobiliare sau de către suverani. În sfârşit, alte sate se identificaseră, încă de la apariţie, cu o putere seniorială oarecare, eventual mai puţin opresivă decât cea din comunitatea de origine, ca atunci când grupuri întregi de ţărani germani au fost împinse să colonizeze pământurile slave de dincolo de Elba. Acestea au cunoscut, de asemenea, o colonizare internă, ca şi o restrângere generală a vastelor suprafeţe împădurite

ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI

În favoarea arăturilor; ele înregistraseră, începând din secolul al XII-lea, atingând apogeul în secolul al XIII-lea, o puternică afluenţă de colonişti germani, care au pătruns până în Transilvania, impulsionaţi de către principi, de episcopi sau de ordine religioase cavalereşti, ca acela al cavalerilor teutoni.

Atunci când spunem că în general comunitatea rurală era mai veche decât senioria, apelăm, mai mult decât la dovezi concrete şi abundente, la estimări logice asupra necesităţii de organizare a vieţii satelor de către locuitorii lor, la câteva mărturii izolate din Evul Mediu timpuriu şi la ceea ce ştim despre epoca antică. În documentele scrise comunitatea rurală apare efectiv abia în ultimele secole ale Evului Mediu şi numai în puţine cazuri începând din secolul al XI-lea, în multe regiuni din Europa, mulţumită sutelor de „carte de libertate”, de „carte de scutire”, de *consuetudines*, de *Weistiimer,* de „statute” pe care comunităţile au reuşit să le smulgă seniorilor, constrângându-i să treacă în scris obligaţiile ţăranilor, funcţiile proprii şi înţelegerile încheiate. Aceste mărturii scrise, mai mult decât naşterea unei comunităţi rurale, par să dovedească întoarcerea la documentul scris din nişte considerente care o priveau în mod direct. Fără a diminua cu nimic importanţa politică şi nu doar pur formală a acestui fapt, mai trebuie să adăugăm că încă dinainte, pentru organizarea păscutului atât pe pământurile necultivate, cât şi pe cele cultivate, pentru exploatarea

apelor, pentru organizarea arăturilor, pentru semănat şi pentru cules, pentru o supraveghere minimă împotriva daunelor aduse plantelor de oameni şi animale, pentru lupta sau apărarea împotriva animalelor dăunătoare, ca lupii, urşii, vulpile, ţăranii fuseseră nevoiţi să stabilească, în sat sau chiar între sate diferite, un minimum de colaborare reciprocă. Pare greu de închipuit, mai cu seamă în condiţiile administrative sumare ale vremii, că toate acestea puteau fi lăsate în seama raportului dintre ţărani (care, în orice caz, nu ar fi putut fi întotdeauna implicaţi ca indivizi, ci ca o colectivitate locală) şi oamenii marelui proprietar, ai abaţiei sau ai seniorului.

Totuşi, în secolele examinate de noi, aşa cum un abate, un episcop sau un baron putea fi seniorul mai multor sate, tot astfel un singur sat putea fi împărţit între mai mulţi seniori, ceea ce complica raportul dintre comunitatea locală şi senior, atât pentru oamenii din acea vreme, cât şi pentru noi, care îl studiem.

Dacă, din toate motivele expuse, colaborarea dintre comunitatea rurală şi senior era indispensabilă pe plan local (şi ne putem chiar gândi că dezvoltarea completă a senioriei a stimulat însăşi viaţa comunităţii, contribuind la o conştientizare mai profundă de către ţărani a propriei identităţi, individuală sau colectivă), la fel de inevitabil era conflictul de interese. Ţăranul putea, din când în când, să-i reproşeze seniorului multe lucruri: o predispoziţie excesivă pentru război, avariţia arendaşilor, o sentinţă nedreaptă ori samavolnicii de

tot felul, personale sau pecuniare, necunoscute în trecut; aşa au fost percepute dorinţa de a impune monopolul asupra măcinatului la moara hidraulică seniorială, ca şi impozitul (comparabil, pe o treaptă mai înaltă a societăţii feudale, cu „ajutorul” pe care-l datora vasalul), ce consta într-o contribuţie în bani, fixată arbitrar, cel puţin iniţial, de către senior, pentru a compensa protecţia pe care el o acorda. Conflictul lua cel mai adesea formele rezistenţei tacite, însă în mod repetat exploda şi în

revolte deschise, iar uneori, atunci când interesele ţăranilor coincideau şi dintre ei se ridicau conducători locali mai capabili, chiar în răscoale regionale sau supraregionale. În secolele examinate de noi, expresiile cele mai cuprinzătoare ale acestei trăsături native a societăţii rurale şi senioriale (M. Bloch a scris că răscoala ţărănească era congenitală pentru această societate, aşa cum este greva pentru societatea capitalistă), chiar dacă este vorba de manifestări complexe care nu se reduc la nemulţumirea oamenilor de la sate, au fost în Franţa Jacqueria din 1358, iar în Anglia marea revoltă ţărănească din 1381, în cursul căreia insurgenţii nu numai că au ocupat Londra, dar, pentru câtăva vreme, l-au avut în mâinile lor pe tânărul suveran.

Punctele de discordie dintre senior şi ţărani priveau – de la caz la caz şi în funcţie de varietatea mediului geografic, de diferenţele de nivel de dezvoltare a instituţiilor senioriale, de prezenţa mai mare sau mai mică a unor puteri superioare – situaţia juridică a persoanelor, situaţia juridică a pământurilor, exploatarea spaţiilor necultivate, administrarea justiţiei, monopolurile senioriale, arbitrarietatea sau legitimitatea celor mai felurite drepturi senioriale. Statutele, cartele de libertate şi pactele scrise se ocupă în consecinţă preponderent de această tematică, adăugând uneori tot ceea ce ţinea de ordinea şi pacea vieţii rurale, ca supravegherea terenurilor cultivate, protecţia plantelor, cositul finului, paza împotriva incendiilor. În acest sens, oricât de remarcabile ar fi diferenţele de la un capăt la celălalt al Europei, începând cu cantitatea şi calitatea diferite ale documentaţiei disponibile, certitudinea a ceea ce se datora seniorului şi lupta împotriva noilor impuneri (reale sau aparente) constituiau un teren comun. Stabilizarea impozitului şi tentativa, dacă nu de a aboli, măcar de a reduce monopolul seniorial asupra morii constituie două aspecte importante ale acestei situaţii. Cel puţin în ce priveşte moara, faptul apare cu toată claritatea în pactele prin care anumite comunităţi rurale din centrul Italiei, răsculate împotriva

seniorilor lor, se supuneau oraşului vecin, care le mulţumea nu doar prin trecerea în administrarea lor exclusivă a pământurilor necultivate şi prin scutirea de cens şi corvezi, ci şi prin transferul către comunitate al monopolului asupra morii.

O aspiraţie comună a ţăranilor mai era aceea de a revendica o tot mai mare libertate a persoanei prin răscumpărarea sau abolirea zilelor de muncă obligatorie pe pământurile senioriale, diminuarea

censului şi arendei, o mai mare libertate în alegerea soţului sau a soţiei şi aşa mai departe. Acestei presiuni pentru o mai mare libertate a persoanei i s-au adăugat, într-o anumită măsură ca un complement necesar, cererea şi cucerirea unei mai mari libertăţi în privinţa pământului, prin lărgirea drepturilor de a-l vinde, de a-l cumpăra, de a-l lăsa moştenire. Dimpotrivă, documentaţia nu este întotdeauna precisă – şi din nou în părţile centrală şi de nord ale Italiei ea este mai bogată – în ceea ce priveşte presiunea exercitată de comunitate pentru a limita sau, cel puţin, pentru a controla mai bine prerogativele senioriale pe plan juridic sau politic în general. Succesele ţăranilor în direcţia unei mai mari libertăţi a persoanei şi a unei mai mari disponibilităţi a pământului fuseseră obţinute, între altele, şi datorită faptului că ţăranul din Evul Mediu târziu avea posibilitatea să facă unele economii, mulţumită vânzărilor în oraşele de-acum dezvoltate şi în târgurile rurale care se înmulţiseră. Dar aceste succese introduceau deja prin ele însele în interiorul comunităţii o posibilitate crescândă de diferenţiere socială. O atare diferenţiere, atestată aproape pretutindeni, chiar dacă nu prezenta peste tot aceeaşi intensitate, era apoi alimentată de o serie de factori speciali, ca exercitarea de către ţăran a unor funcţii încredinţate lui de către senior (caz foarte bine atestat documentar, care deschidea posibilităţi mai mult sau mai puţin legitime de a face avere) sau practicarea camerei. Asemenea fenomene deveneau mai evidente acolo unde centrul urban era mai aproape iar politica şi

interesele cetăţenilor erau mai bine conturate. Aceste grupuri de burghezi rurali, care se distingeau de ceilalţi locuitori ai satului uneori şi prin stilul lor de viaţă, întrucât practicau unele activităţi artizanale sau comerciale, sau chiar pentru că îşi îndrumau fiii către preoţie ori către notariat, n-au adoptat peste tot aceeaşi atitudine faţă de oraş. În anumite locuri ei au încercat să introducă urbanizarea, iar în altele au continuat să domine satele natale.

Destul de disputat între cercetători rămâne rolul ce trebuie atribuit crizei demografice în tendinţele de fond ale senioriei şi ale societăţii rurale. Efectele ei par să difere de la o zonă la alta; cu siguranţă însă, nu o dată opţiunile concrete ale unor suverani, seniori şi cetăţi trebuie adăugate la influenţa demografiei. În Occident, slăbirea puterii senioriale, reducerea acelei *pars Dominica,* eliberarea individuală treptată a ţăranilor, tendinţa de stratificare a societăţii rurale vor continua. În Franţa şi în Anglia mulţi dintre marii seniori, printre altele şi din cauza diminuării rentelor, s-au hotărât să-şi arendeze în bloc senioriile. În Spania şi în Italia meridională, unde regele şi seniorii nu aveau în faţă o burghezie solidă, au apărut, dimpotrivă, puternice latifundii. În Germania răsăriteană, căderea demografică le-a îngăduit seniorilor să pună stăpânire pe pământurile ţărăneşti abandonate şi să constituie proprietăţi întinse, creând, datorită slăbiciunii monarhiei, un fel de nou drept „banal” şi obligându-i pe ţărani

OMUL MEDIEVAL

ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI

la noi munci pe domeniul seniorial. Concomitent cu revirimentul demografic dinspre sfârşitul secolului al XV-lea a existat totuşi, şi în Occident, un reviriment al senioriilor. Acesta pare să fi cuprins şi zona central-nordică a Italiei, care reprezentase în perioada precedentă polul maximei dezvoltări economice şi sociale de pe continent, în Anglia, el a fost reprezentat mai ales prin *enclosures,* apărute ca un nou fenomen. Seniorul a pus stăpânire pe

câmpiile deschise ale comunităţii, cultivate în mod tradiţional cu cereale, ca şi pe terenurile de folosinţă colectivă pe care ţăranii îşi trimiseseră vitele la păscut secole de-a rândul; le-a adăugat propriilor pământuri şi, realizând din toate o mare păşune, le-a încredinţat unui negustor de lână sau de vite pentru păscutul turmelor. Dacă în Anglia, cum se va spune, „oile i-au mâncat pe oameni”, de asemenea, în alte părţi, încă dinainte şi într-o mai strânsă legătură cu scăderea demografică, statele dezvoltaseră pe scară mai largă o creştere transhumantă a ovinelor, creând în acest sens instituţii specializate: *Mesta* spaniolă, Vama oilor în Puglia, Vama păşunilor la Siena, în Toscana meridională, sau Vama oilor în Statul pontifical.

Ne-ar mai rămâne de studiat gândurile, sentimentele şi aspiraţiile oamenilor de la ţară, dar sărăcia şi caracterul tendenţios al documentelor ne cam împiedică. De fapt, cu foarte puţine excepţii, ţăranii nu au lăsat mărturii directe despre ei înşişi, în vreme ce mărturiile provenind de la alte pături sociale – clerici, nobili, negustori, meşteşugari – ni-i prezintă într-un mod adesea deformat sau, oricum, indirect. Totuşi, spicuind pe ici, pe colo diferite izvoare, mai cu seamă atunci când, apropiindu-ne de secolele finale ale Evului Mediu, ele devin mai abundente şi mai diferenţiate, ceva tot reuşim să aflăm. Cu titlu de exemplu putem aminti că adesea întâlnim figuri de ţărani, uneori caracterizate prin gesturi şi cuvinte, în înscrisurile judiciare cele mai felurite, laice sau religioase. Printre acestea din urmă, deosebit de elocvente sunt actele unei anchete episcopale, studiate pentru descrierea unui cătun din Pirinei, încă pătruns, la începutul secolului al XIV-lea, de erezia catharǎ; ele demonstrează că, oricât ar fi fost de excepţional şi de anormal faţă de viaţa de zi cu zi, procesul-verbal al unui tribunal poate dezvălui un întreg univers mental şi material. În legătură cu acest cătun, cu locuitorii săi, cu seniorii, cu parohul şi păstorii săi transhumanţi, au putut fi examinate nu numai condiţiile economice, convingerile religioase, alimentaţia, structura şi concepţia familiei, ci şi anumiţi factori mult mai greu de

surprins şi de atestat documentar, cum ar fi iubirea, raporturile dintre sexe sau, în general, concepţia asupra lumii.

Un filon însemnat şi lesne de localizat al literaturii europene îl constituie satira antiţărănească. Dincolo de diversitatea mediului, a autorilor şi a publicului (de exemplu, într-un mediu predominant feudal, una dintre acuzaţiile aduse ţăranului este laşitatea, în timp ce într-un mediu predominant burghez, cum este cel toscan din secolele al XIV-lea şi al XV-lea – deja marcat de conflictul dintre proprietari şi arendaşii în parte, ca şi de polemica ţărănească împotriva nedreptăţii împărţirii pe din două a recoltelor anuale –, împotriva ţăranului este reiterată acuzaţia de furt în dauna stăpânilor pământului), satira scoate adesea în relief, pe lângă murdăria, sărăcia îmbrăcămintei sau grosolănia mâncărurilor, o anume sălbăticie a ţăranului, ce pare uneori să-l situeze pe o treaptă intermediară între animale şi oameni. Sursele pomenite şi o lectură atentă printre rânduri a chiar acestei satire ne arată, dimpotrivă, că ţăranul european, dincolo de diversitatea nivelurilor de civilizaţie de la o zonă la alta şi de condiţionarea efectivă şi generalizată a capacităţilor şi posibilităţilor sale de a simţi şi de a gândi, prin condiţiile de viaţă, carenţele alimentare, repetitivitatea muncilor, lupta zilnică pentru existenţă, marile flageluri ale foametei şi ale epidemiilor repetate, bolile sau primejdiile războiului, nu era defel o brută lipsită de idealuri şi aspiraţii. Să spunem deocamdată că, oricât ar fi fost de generalizat, analfabetismul păturilor rurale comporta şi câteva excepţii, mai cu seamă în acele teritorii mai dezvoltate economic şi dominate de oraşe, ca anumite zone din Toscana, în care unii ţărani mai bogaţi, unii mici proprietari, fructificând probabil rudimentele primite de la parohul satului, erau în stare să scrie mai anevoie sau cel puţin să citească. Iar o astfel de activitate a parohilor probabil că nu se restrângea numai la aceste zone, în timp ce, pe de altă parte, este cunoscută, cel puţin în Italia central-nordică, hotărârea anumitor comunităţi, eventual

mai importante şi locuite de mici nuclee ale burgheziei rurale, de a se folosi de serviciile plătite ale câte unui profesor de şcoală, de a cărui activitate profitau şi unii ţărani. Apoi, obiceiul sau constrângerea cu siguranţă răspândite ale oamenilor de la ţară de a locui închişi în orizontul mărginit al satului nu excludea cu totul unele experienţe şi deschideri decurgând din contactul cu oraşul cel mai apropiat, din participarea la pelerinaje, măcar la locurile de cult învecinate, din deplasările în căutare de lucru (sunt cunoscute pretutindeni, de exemplu, cazurile de folosire temporară în construcţii a ţăranilor ca mână de lucru necalificată), sau din migraţiile sezoniere, care nu se limitau la păstorii din zonele cu o economie agrară mai sărăcăcioasă, cum erau cele din Apenini. Însă problema cea mai generală a cunoaşterii mentalităţii şi conştiinţei ţărăneşti pare a fi strâns legată de problema cunoaşterii religiozităţii Populare şi a raportului lumii ţărăneşti cu ierarhiile ecleziastice şi chiar cu sectele eretice. În acest sens, este de acum bine cunoscut şi valabil de la un capăt la celălalt al continentului faptul că multe dintre credinţele ţărăneşti îşi aveau originile într-o epocă precreştină sau într-un spaţiu necreştin. Biserica a trebuit să absoarbă, mai cu seamă în interiorul parohiilor, numeroase rituri de îmbunare a naturii şi spiritelor, practici animiste şi forme de magie simpatetică.

OMUL MEDIEVAL

Uneori, parohul însuşi nu se dădea în lături de la practicarea magiei, fără să provoace niciun scandal în sufletele simple ale enoriaşilor, care percepeau gestul lui ca pe una dintre manifestările funcţiei sale sacre. Pentru mentalitatea ţărănească, multe dintre activităţile Bisericii erau legate de repetarea ciclurilor producţiei agricole, iar raportul însuşi pe care ţăranul îl întreţinea cu sfinţii era unul pur contractual, adică de nuanţă magică, de *de ut des*1: ofrandele trebuiau să asigure calitatea recoltelor, clemenţa cerului şi sănătatea oamenilor şi animalelor. În orice caz, ataşamentul ţăranului faţă de Biserică, mai cu seamă faţă de cea a satului, era în general profund.

Biserica satului nu era numai loc de rugăciune, ci într-un fel chiar inima comunităţii: ca pentru a o sublinia mai bine, construcţia sacră se înălţa (deşi uneori turnurile şi palatele senioriale îi făceau concurenţă) deasupra căsuţelor locuitorilor. În biserică, în faţa ei sau în cimitir se reunea ansamblul comunităţii, cel puţin până când a fost construită o clădire destinată anume acestui scop. În biserică parohul făcea cele mai felurite anunţuri, de interes colectiv; în biserică îşi găseau adăpost oamenii şi bunurile lor în momentele de primejdie; în biserică se desfăşurau numeroase sărbători, nu întotdeauna şi nu numai cu caracter sacru. Biserica, împreună cu cimitirul învecinat, nutrea memoria colectivă a comunităţii. Clopotele, al căror nume o bizară etimologie de la începutul secolului al XIII-lea îl deriva *„a rusticis qui habitant în campo, qui nesciant judecare horas nisi per campanas”,* nu chemau numai la rugăciune, ci scandau şi orele zilei, întrucât ţăranii nu ajunseseră încă să folosească noul „timp al negustorului”; mai slujeau apoi la combaterea furtunilor, la ţinerea la distanţă a lupilor, semnalau incendiile şi vesteau primejdiile războiului. Ca şi participarea la viaţa civilă a comunităţii, participarea la viaţa parohiei constituia o educaţie ca să spunem aşa politică pentru ţăran. Preocuparea lui era să observe purtarea parohului şi să pună umărul la îngrijirea edificiului sacru, a vaselor şi odăjdiilor. În acest sens, comunitatea constituia organizaţii specializate, care au primit, de la un loc la altul, numele cele mai diverse (*„opera”, „fabbrica”, „lumânăria*”, *„maramma*”); în unele localităţi, în ultimele secole ale Evului Mediu, uneori după exemplul particular al ordinelor cerşetoreşti, localnicii au înfiinţat confrerii de rugăciune, de penitenţă şi de caritate.

Pentru ca idealurile şi revendicările politice şi sociale ale ţăranilor să prindă contur, erau necesare nu elementele păgâne ale religiozităţii, ci acelea creştine, ortodoxe şi heterodoxe. Ţăranii au înţeles bine nu numai consolarea pe care o presupuneau sacramentele, ci şi, exemplul istoric al Bisericii primitive, ai cărei capi le apăreau tuturor claselor

subordonate mult mai apropiaţi decât abaţii sau episcopii contemporani, care nu se deosebeau de seniorii laici prin nimic

1. Îţi dau ca să-mi dai (n.t.).

mai mult decât, adesea, printr-o mai mare atenţie şi exigenţă în administraţie. Cu toate acestea, legătura dintre nemulţumirile ţăranilor şi ereziile evanghelice nu apare de fiecare dată limpede, printre altele şi pentru că aceste erezii s-au împletit adesea cu dualismul oriental sau cu unele aspiraţii milenariste, care îi atrăgeau mai degrabă pe săracii de la oraş, lipsiţi de orice mijloace, decât pe ţăranii ce deţineau o gospodărie, cât de mică. În orice caz, se cuvine să adăugăm că, pentru păturile ţărăneşti, vârsta de aur era întotdeauna căutată în imaginarul unui trecut îndepărtat mai curând decât într-un viitor imprecis şi imposibil de precizat; în acest sens, sensibilitatea ţărănească era legată de o convingere mai generală, aceea că lumea ar fi mers din ce în ce mai rău şi că ar fi decăzut cu trecerea secolelor. Conflictul, surd sau manifest, dintre seniori şi ţărani îmbrăca, pentru aceştia din urmă, sub un veşmânt creştin, aspectul unei lupte pentru libertate. Dintre nenumăratele fraze asemănătoare, o putem reţine ca tipică pe următoarea: „Cerem ca toţi şerbii să fie eliberaţi din moment ce Dumnezeu i-a făcut pe toţi liberi vărsându-şi preţiosul sânge”. Aşa cum am văzut, aspiraţia către libertate a căpătat expresia cererii unei mai mari circulaţii a pământului, a unei reduceri a obligaţiilor în muncă şi în dări, a unor acorduri scrise între senior şi comunitatea ţărănească.

Dacă antagonismul care îi opune pe ţărani celorlalte grupuri sociale este în acelaşi timp generator, dar şi dovadă a unei conştiinţe politice cât de elementare, aversiunii faţă de seniori trebuie să i se adauge, de la un anumit moment şi într-o măsură variabilă de la un capăt la celălalt al Europei, aversiunea faţă de burghezi şi faţă de orăşeni în general.

În această privinţă, mărturiile cele mai bogate ne

parvin încă o dată din Italia centrală şi de nord, în care efectiv prezenţa unor oraşe numeroase şi mari, înflorirea guvernelor comunale, transformate mai apoi în seniorii citadine care le moşteneau totuşi în multe privinţe, ca şi apariţia şi afirmarea unei largi game de pături burgheze au făcut ca raportul dintre ţară şi oraş să fie unul cu totul aparte, iar relaţiile dintre orăşeni şi ţărani, foarte încordate. Dacă primii au conştientizat limpede că, sub calmul şi supunerea aparente, sufletul ţăranului era adesea înăsprit şi plin de invidie şi ură (nu au lipsit nici răscoalele colective sau actele de revoltă individuală, însă au fost mai rare, mai ales primele, în zonele arendate, datorită acelei crize a comunităţii ţărăneşti, deja menţionată), ţăranii au reproşat oraşului ca atare mai ales fiscalitatea, politica de aprovizionare care dăuna ţinutului, atitudinea dispreţuitoare a locuitorilor săi faţă de oamenii de la ţară, iar proprietarilor de pământuri în particular, lipsa de sensibilitate pentru sărăcia şi osteneala ţăranului.

OMUL MEDIEVAL

Referinţe bibliografice

Pentru aprofundarea cunoştinţelor despre ţăran şi muncile câmpului se cuvine, desigur, a fi utilizate în primul rând sintezele despre economia şi societatea rurală europene. Cele mai importante au fost traduse în italiană şi se deosebesc prin maniera de abordare. Mai multor autori li se datorează volumul *l'agricoltura e la societa rurale nel Medioevo* (vol. I din *Storia economica Cambridge),* Einaudi, Torino 1976, care are în vedere toată Europa de-a lungul întregului Ev Mediu. Fundamentală, deşi exclude Italia într-o mare măsură, este cunoscuta lucrare a lui G. Duby, *L'économia rurale nell'Europa medievale,* Laterza, Bari, 1966 (retipărită în mai multe rânduri). Foarte util prin abundenţa de date pe care le oferă despre viaţa satelor, într-o manieră preponderent descriptivă şi referindu-se mai cu seamă la Franţa, volumul lui R. Gând şi R. Delatouche, *Storia agraria del Medioevo,* Il Saggiatore, Milano, 1968. O sinteză valoroasă, mai cu seamă pentru conceptele conţinute, datele cantitative,

examinarea raportului dintre populaţie şi resurse, o reprezintă volumul lui B.H. Slicher Van Bath, *Storia agraria dell'Europa Occidentale (509-1850),* Einaudi, Torino, 1972, în care extrem de îndelungata perioadă studiată ne îngăduie să plasăm mai bine în timp şi secolele care ne interesează aici. Chiar Italiei rurale a acestor secole îi este dedicat volumul *meu!"Italia rurale nel basso Medioevo,* Laterza, Roma-Bari, 1984.

De ţăranul medieval se ocupă în mod special volumul lui R. Fossier, *Paysan's d'Occident XIe-XIVe siècles,* PUF, Paris, 1984, bogat în sugestii, chiar dacă realităţile italiene sunt slab reprezentate. Foarte util, şi nu numai pentru condiţia, aspiraţiile şi luptele ţăranilor englezi, este volumul lui R.H. Hilton, *The english Peasantry in the Later Middle Ages,* Clarendon Press, Oxford, 1975. A se vedea, de asemenea, W. Rosener, */ contadini nel Medioevo,* Laterza, Roma-Bari, 1987.

Informaţiile pe care le-am dat despre demografie pot fi aprofundate în J.C. Russell, „La popolazione europea dai 500 al 1500", în *Storia economica d'Europa,* condusă de CM. Cipolla, vol. I, *II Medioevo,* Utet, Torino, 1979, pp. 13 – 54. Viaţa rurală în ciclurile lunilor din catedrale este studiată în P. Mane, *Calendriers et techniques agricoles (France-Italie, XP-XIIP siècles),* Le Sycomore, Paris, 1983. Pentru concepţia asupra timpului trebuie consultat, desigur, primul eseu din volumul lui J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo,* Einaudi, Torino, 1977. Despre religiozitatea ţărănească, bogat în rezultate şi sugestii este volumul lui A.J. Gurevici, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo,* Einaudi, Torino, 1986. Despre Mesta spaniolă, a se vedea clasica lucrare a lui J. Klein, *La Mesta. Estudio de la Historia economică española 1273-1836,* Alianza Editorial, Madrid, 1979 (ediţia originală, 1936). Satul pirineic la care se face referire în textul nostru este studiat în E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou. Un villaggio occitanico durante l'inquisizione (1294-1324),* Rizzoli, Milano, 1977.

Capitolul IV

ORĂŞEANUL

Jacques Rossiaud

La sfârşitul secolului al XII-lea, Richard de Devizes, călugăr din Winchester, vorbeşte astfel despre londonezi şi oraşul lor:

Nu-mi place deloc oraşul acesta. Toate soiurile de oameni se adună aici venind din toate ţările cu putinţă; fiecare rasă îşi aduce propriile vicii şi obiceiuri. Nimeni nu trăieşte aici fără să cadă în cine ştie ce greşeală. În fiecare cartier găseşti din abundenţă cele mai revoltătoare obscenităţi… Cu cât un om este mai ticălos, cu atât este mai stimat. Nu vă amestecaţi cu mulţimea în hanuri… Numărul paraziţilor este acolo infinit. Actori, măscărici, băieţi efeminaţi, mauri linguşitori, efebi, pederaşti, fete care cântă şi dansează, şarlatani, dansatoare din buric, vrăjitori, şantajişti, noctambuli, magicieni, pantomimi, cerşetori: aceasta e lumea care umple casele. Aşa că, dacă nu vreţi să aveţi de-a face cu asemenea răufăcători, nu mergeţi să trăiţi la Londra. Nu am nimic de zis împotriva oamenilor instruiţi, a călugărilor sau evreilor. Totuşi, cred că, trăind în mijlocul netrebnicilor, ei sunt aici mai puţin perfecţi decât oriunde în altă parte […].

William Fitz Stephen, contemporan al călugărului Richard, are o părere cu totul diferită:

Din toate nobilele oraşe ale lumii, Londra, tronul regatului englez, şi-a răspândit în tot universul gloria, bogăţia, mărfurile şi s-a înălţat cel mai sus. Cerul a binecuvântat-o; climatul ei prielnic, religia, lungimea fortificaţiilor, amplasarea favorabilă, reputaţia cetăţenilor săi, din toate trage foloase… Locuitorii Londrei sunt faimoşi pretutindeni pentru eleganţa manierelor şi a veşmintelor lor şi pentru bunătăţile de pe masa lor. Celelalte oraşe au cetăţeni, Londra are baroni. Pentru ei este de ajuns un jurământ pentru a pune capăt oricărei dispute. Femeile din Londra pot fi comparate cu Sabinele (…).

Prin urmare, orăşeanul locuieşte fie în Babilon, fie în

Ierusalim. Imagini vechi, dar înăsprite de două secole de *inurbamento* sălbatic şi arătând foarte bine că oraşul se dovedeşte a fi aşezarea unei umanităţi foarte speciale, condamnată de unii, lăudată de alţii. Să trecem peste o evidenţă: în jurul anului 1250, reţeaua urbană a Europei preindustriale este, în linii mari, constituită. După măsura

Ambele texte sunt citate de M. Th. Lorcin, *Société et Cadre de vie en France, Angleterre et Bourgogne (1050-1250),* SEDES, Paris, 1985, p. 318.

noastră, rezultatele rămân modeste: un monstru – Paris – depăşind 100.000 de locuitori şi cam jumătate de duzină de metropole – italiene, în afară de Gând – cu mai mult de 50.000 de suflete; în total, 60 – 70 de oraşe cu mai mult de 10.000 de locuitori şi câteva sute depăşind mia de locuitori. Ansamblul este inegal repartizat în nebuloase, mai mult sau mai puţin dense. În ariile de dezvoltare, un om din trei sau patru este orăşean; în cele de inerţie, doar unul din zece.

Dar nu acesta este esenţialul, cel puţin din două motive: oraşelevaste necropole ale lumii rurale – consumă fără măsură o materie umană foarte repede reînnoită. În al doilea rând, influenţa lor depăşeşte de departe ponderea lor demografică: în oraşe se stabilesc şcolile, se instalează călugării cerşetori, îşi fac prinţii reşedinţa, breslele se diversifică, iar centrul lor comercial se extinde tot mai mult. Oraşul este locul de dezvoltare a unei societăţi complexe ce se mulţumeşte cu sistemul seniorial şi ideologia lui, dar îşi elaborează propriile ierarhii.

Deci, trei întrebări inevitabile: ce au în comun cerşetorul şi burghezul, canonicul şi prostituata, orăşeni şi unii, şi alţii? Locuitorul Florenţei şi cel din Montbrison? Neocitadinul dezvoltării iniţiale şi descendentul lui din secolul al XV-lea?

Deşi condiţiile lor sunt diferite, ca şi mentalităţile lor, canonicul se întâlneşte prin forţa împrejurărilor cu prostituata, cerşetorul şi burghezul. Nici unii, nici ceilalţi

nu se pot ignora, căci se integrează în acelaşi mic univers de populare densă care impune forme de sociabilitate necunoscute la sat, un mod de a trăi specific, folosirea cotidiană a banilor şi, pentru unii, o deschidere obligatorie spre lume. Guillaume d'Auvergne, episcop de Paris, o remarca deja pe la 1230. Să ne ferim totuşi de a cădea pradă unei mitologii la fel de vechi precum istoria urbană ce exaltă fără măsură valorile citadine faţă de inerţia ţăranilor. Între ţăran şi orăşean există numai o diferenţă de cultură.

Dar este cultura citadină aceeaşi la Florenţa şi Montbrison, la Siena şi Saint-Flour? Problemă de grad, nu de natură; lexicul diferă (şi încă nu întotdeauna: vedeţi familiile din Metz care îşi au „brigăzile" lor festive, exact ca sienezii sau florentinii), dar limbajul este comun; nu există fortăreaţă urbană, „oraşul nu trebuie judecat singur" (F. Braudel); el este prins într-un ansamblu de reţele de relaţii (religioase, negustoreşti, de breaslă etc.) prin care se difuzează modele venite din metropole. În concluzie, dacă nu există „sistem urban", se dezvoltă un Occident urban, ai cărui membri, toţi oarecum înrudiţi, fac parte dintr-un fel de clan, cu bogaţii şi săracii săi, dar la a cărui origine stă comunitatea de sânge.

În sfârşit, a treia problemă: cultura urbană – această conştiinţă curată, adesea pretenţioasă, cu privire la activităţile şi modurile de a trăi – a avut nevoie de secole întregi pentru a înflori. Aşadar, fiecare perioadă a istoriei are nevoie de tipul ei de orăşean. Pe de altă parte, de cele mai multe ori oamenii nu cresc la oraş, ci ajung acolo la începutul tinereţii. Voi încerca deci să urmăresc simultan cele două durate – una scurtă şi cealaltă lungă – de aculturaţie, de învăţare dificilă, insistând asupra formelor esenţiale de sociabilităţi producătoare de ideologii şi de mituri, căci, pentru a relua spusa unui excelent specialist al vieţii urbane, franciscanul Fra Paolino (1314), „trebuie să înveţi a trăi cu mult".

Scurte aprecieri asupra unor lumi schimbătoare

Când, spre 1150, un ţăran trecea porţile unui oraş

pentru a încerca să-şi găsească de lucru şi, poate, să se stabilească acolo, el era fără îndoială conştient că pătrunde într-un „univers protejat de privilegiile lui” (F. Braudel), la fel ca unul din semenii lui, cu două secole mai târziu. Şi aceasta nu pentru că „aerul oraşului te face liber”, potrivit vechiului adagiu german, considerat încă adevăr universal. Aproape de anul 1200, Lille nu accepta nici bastarzii, nici transfugii. În Bologna şi Assisi, asupra celor care nu erau liberi apăsau biruri mai grele; pretutindeni seniorul avea la dispoziţie un an pentru a-şi recupera omul şi, într-o mulţime de burguri rurale, condiţiile personale nu se deosebeau câtuşi de puţin de cele din oraşele mari. Totuşi, *Stadtgerichte,* prestigios, era ţesut din iluzii şi avantaje foarte concrete: libertatea era mai întâi această acumulare progresivă de drepturi şi uzanţe extorcate, dobândite, negociate, consimţite sau smulse, cu mult mai mult decât privilegiile unei carte sau ale unei legi. O lege nu era valabilă decât prin forţa unei comunităţi ce o putea face respectată. Oraşele aveau de partea lor banii, numărul oamenilor şi legăturile lor de temut. Vechiul semnal de adunare îşi păstra, înspre anul 1300, în Picardia şi Florenţa, o foarte mare forţă afectivă. De aceea privilegiile urbane aveau o altă putere decât cele ale burgurilor.

Orăşenii, şi în primul rând negustorii, obţinuseră deci pretutindeni libertăţile necesare activităţilor lor. De la sfârşitul secolului al XII-lea, obiceiurile opresive sau umilitoare erau ici şi colo simple rămăşiţe; un drept urban se suprapunea jurisdicţiilor concurente (vasalilor care îşi împărţeau oraşul) şi, chiar atunci când justiţia rămânea în întregime în seama seniorului, jurisprudenţa tribunalelor investite de principalii locuitori tindea să unifice condiţia persoanelor şi a bunurilor. Oamenii de afaceri dispuneau de un drept eliberat de formalismele paralizante; ei puteau să recruteze fără piedici mâna de lucru necesară în atelierele lor, să controleze greutăţile şi măsurile, pieţele şi târgurile, să reglementeze angajarea şi meseriile, să intervină cu eficacitate în favoarea concetăţenilor lor,

victime ale unui furt sau ale unei sechestrări arbitrare.

A beneficia de această solidaritate colectivă presupunea, la drept vorbind, o cetăţenie greu de dobândit; ea implica o admitere, un patronaj, un timp de rezidenţă adesea mai mare de un an, includerea

Într-o meserie sau cumpărarea unui imobil. A face parte din popo nu este lucru uşor, iar o majoritate de locuitori lipsiţi de bani se dovedeau incapabili să treacă de zidurile interioare înălţate de minorităţile bănuitoare. Cu toate acestea, simplul fapt de a locui permanent în oraş îndreptăţea – chiar în afara viselor legate de un loc de muncă asigurat şi de o ascensiune socială – câteva speranţe primordiale: mai întâi, de a trăi într-o relativă siguranţă, la adăpostul unui zid ce îi opreşte pe năvălitori şi jefuitori, apoi, de a nu muri de foame, căci oraşul avea rezerve, bogăţii, o forţă suficientă pentru a-şi pune la adăpost mulţimile de grâne; în sfârşit, speranţa de a subzista în vremurile de şomaj şi sărăcie, cu hrana care se împărţea zilnic sau cu rămăşiţele prădăciunii, ale puterii sau ale milosteniei, cele trei surori susţinute de zidul urban…

Dacă oraşul începe „la limita periferiei, ca o locuinţă la intrarea în grădină” (A. Lombard Jourdan), zidul constituie frontiera decisivă ce separă două spaţii. În Occident – lăsând Anglia la o parte –, orice oraş are zidul lui; simbol al unităţii realizate sau lucrare a prinţului, incinta protectoare identifică oraşul. Orăşenii? „Ţărani închişi între ziduri”, proclamă dispreţuitori nobilii germani îngrijoraţi de expansiunea urbană. Orice oraş este împrejmuit din necesitate politică şi militară şi, pe măsură ce se dezvoltă, îşi reconstruieşte zidurile de apărare ceva mai departe, lucru valabil de cinci ori pentru Gând, între 1150 şi 1300, şi de trei ori pentru Florenţa; când întârzie s-o facă, războiul îl readuce la ordine. La fel, în regatul Franţei pe la 1350.

Valoare considerabilă (de la 100.000 la 150.000 de livre pentru Reims în secolul al XIV-lea), inelul de piatră,

obiect de laudă, dar şi înghiţitor de bani, îşi pune pecetea pe ansamblul vieţii urbane: structurează populaţia stabila, care îşi împarte pe sectoare paza curtinelor şi a porţilor, marchează timpul cotidian – porţile se închid la lăsarea serii –, sacralizează ceea ce conţine, dar mai ales remodelează spaţiul şi conferă peisajului o mare parte din originalitatea lui.

Şi nu pentru că, o dată trecute porţile, totul se inversează: terenurile rurale apropiate sunt dominate de posesiunile şi capitalurile citadine, punctate de locuinţe burgheze; ţăranii frecventează în mod regulat piaţa, se întâlnesc pe drum cu agricultori întotdeauna numeroşi chiar şi în metropole, traversează *intra muros* grădini şi vii, alungă din calea lor păsări de curte şi porci asemănători celor din satul lor, dar născuţi şi îngrăşaţi la umbra zidurilor. Totuşi, o diferenţă însemnată: un oraş agrar este mai mult decât un sat mare, iar oraşul occidental nu se caracterizează prin producţia lui agricolă; la Milano, în secolul al XII-lea, terenul este de 36 de ori mai scump decât în împrejurimi, iar la Gând, Genova sau Pisa, speculaţia funciară explică averea multor familii burgheze. Neobişnuita concentrare de oameni pe un teritoriu restrâns îl poartă pe Bonvicino de la Riva spre lirismul numărului, iar îngrămădeala – în special în oraşele mediteraneene – **ORĂŞEANUL**

determină structura peisajului şi a construcţiei: concentrarea de turle, ansamblul catedralei, abundenţa turnurilor aristocratice, case alipite – cel puţin în cartierele centrale – care cresc mereu în înălţime (la Paris, Florenţa, Genova sau Siena, locuinţele cu patru-cinci etaje nu sunt rare).

În permanenţă remodelai prin expansiune sau, dimpotrivă, prin ruinare, acest peisaj este, în plus, dificil de desluşit, lipsit de perspective clare; desprinderi, segmentări interne, reţele dendritice de străduţe, curţi şi ulicioare fac din oraş, pentru nou-venit, o lume ciudată şi fascinantă pe care trebuie s-o cerceteze îndelung pentru a încerca să o înţeleagă fără a reuşi vreodată până la capăt…

A locui la oraş dacă eşti sărac înseamnă mai întâi să ocupi cu alţi doi sau trei o cameră înaltă din dos; să te instalezi într-un han dacă ai ceva bani; să dispui de una sau două camere dacă eşti căsătorit, însă trebuind întotdeauna să împarţi cu alţii folosirea unei fântâni şi a unei bucătării; desigur, meseriaşul locuieşte în propria lui casă, acolo îşi are căminul, pivniţa, hambarul, dar laolaltă cu argaţii, cu ucenicii. Prin urmare, trebuie să te obişnuieşti – numai o minoritate scapă de aceasta – să trăieşti împresurat de vecini de condiţii şi cu meserii foarte diverse.

A fi orăşean înseamnă, pentru doi locuitori din trei, a depinde de piaţă în permanenţă sau o parte din an, a-şi cumpăra pâinea, vinul şi tot ce se mănâncă pe lângă pâine. Înseamnă, pentru fiecare, a suporta neajunsurile vieţii între ziduri; a duce lipsă de apă potabilă fiindcă fântânile sunt poluate, a trăi între dejecţii pentru că, în anii grei, multe porţi au fost zidite, iar grămezile de gunoi din ce în ce mai mari întreţin infecţia şi bolile endemice. Municipalitatea a putut să expulzeze leproşii în spitale din afara zidurilor, să edicteze reglementări sanitare; dar este cu totul incapabilă să lupte cu eficacitate împotriva ciumei care, atunci când condiţiile climaterice îi devin favorabile, loveşte fulgerător cartierele centrale şi periferiile industriale.

În aceste spaţii ale întâlnirilor şi ale mulţimilor, contagiunile pot fi şi mentale: vreme de luni şi ani întregi, în caz de asediu, război sau recurenţă a ciumei, cetatea se retrage în sine, sensibilă la zvonuri, la nelinişti care se răspândesc la fel de repede ca bolile. «Spaime”, „emoţii”, atrocităţi colective decurg adesea din complexul de claustrare, din teama ce cuprinde mulţimea, la fel de promptă, de altfel, în a-şi exprima bucuria sau durerea la vestea unei păci sau a morţii unui rege. Condiţie prealabilă a oricărei culturi urbane: a învăţa să trăieşti în promiscuitate şi, înainte de toate, a-i confrunta Pe străini cu limba şi obiceiurile tale.

Căci, în mod evident, mediul rural a alimentat

expansiunea. Probabil că la început (în jurul localităţilor Amiens, Mâcon, Toulouse, Florenţa etc.) s-au îndreptat spre oraş oameni avuţi, atraşi de

libertăţile şi de posibilităţile de ascensiune oferite de el. Era cazul şi în comitatul *(contado)* florentin la începutul secolului al XIII-lea, unde familiile opulente dădeau celorlalte exemplul reuşitei urbane; minoritate a imigraţiei pe care o regăsim pretutindeni şi întotdeauna.

Dar este la fel de sigur că, în secolul al XII-lea, bogaţii erau precedaţi sau urmaţi de fugari, săraci, „prăfuiţi", care, şi datorită expansiunii, au devenit din ce în ce mai numeroşi: atelierele urbane atrăgeau surplusurile săteşti, fiii ţăranilor cu mici loturi de pământ sau chiar (în jurul Pisei, dar şi al oraşelor Beaucaire şi Saint-Gilles) agricultorii ruinaţi de dominaţia pieţei urbane şi de extinderea păşunilor pe pământurile cultivate cu grâu. Aria de atracţie urbană – cu atât mai extinsă cu cât centrul era mai activ – avea deci tendinţa de a cuprinde, de a atinge sate din ce în ce mai îndepărtate, dar care, la apogeul lumii populate, rămâneau înscrise în regiune. În jurul anului 1300, Arles rămâne un oraş provensal, Amiens – picard, iar Lyon – franco-provensal; numai în metropolele comerciale, politice sau universitare există un număr important de străini; dar peste tot efectivul nou-veniţilor îl depăşeşte cu mult pe cel al nativilor (între 50 şi 66% emigranţi în unele parohii din Pisa, în jurul anului 1260) …

Cele două trăsături – lărgirea ariilor migratorii şi dezechilibrul în favoarea nou-veniţilor – au fost şi mai accentuate de calamităţile din lungul secol al XIV-lea. Pe la 1450, la Florenţa ca şi în oraşele din valea Ronului, oamenii veneau de mai departe, ponderea străinilor creştea constant, iar devalorizarea relativă a salariilor rurale îngroşa pretutindeni cetele de săraci – şi de femei – în căutarea unui rost. Imigraţii nu puneau întotdeauna – departe de aşa ceva – probleme grave de asimilare; aceasta depindea de numărul şi originea lor, iar oraşele mici, chiar în perioada lor de maximă expansiune, erau

întotdeauna capabile să controleze reînnoirea fără prea mare greutate; cei care soseau vorbeau aceeaşi limbă şi afişau obiceiuri asemănătoare. Altfel stăteau lucrurile când fluxurile anuale ajungeau la nivelul miilor. Către 1450, la Florenţa, piemontezii şi ultramontanii formau grosul neocitadinilor; pe la 1370, la Avignon, oameni din tot Occidentul se învecinau în aceleaşi parohii; la Dijon, trăiau alături originari din Franche-Comte, picarzi, burgunzi şi loreni. Şi unii, şi alţii îşi păstrau multă vreme particularismele, îşi întreţineau alianţele, relaţiile, contactele cu pământul de obârşie.

Pentru magistraţi, ca şi pentru fracţiunea cea mai stabilă şi cea mai opulentă a societăţii urbane, nou-veniţii erau în acelaşi timp necesari şi primejdioşi; antreprenorii şi vânzătorii de alimente preferau deschiderea; însă în meserii, cea mai neînsemnată recesiune contribuia la dezvoltarea unor vechi sentimente de ostilitate sau la mărirea distanţei dintre neocitadini şi ceilalţi. Desigur, banii uşurau integrarea, dar nu rezolvau totul. La un nivel de avere egal, un imigrat nu dispunea de reţelele de relaţii, de posibilităţile de angajare, de admitere într-o meserie, de participare politică de care beneficiat

ORĂŞEANUL

cetăţenii, aceştia străduindu-se din plin să înmulţească în calea lui barierele juridice sau factuale.

„Duhoarea imigranţilor lacomi", „amestecul de oameni" determină, pentru Dante, declinul moral al Florenţei. P. Villani îşi bate joc de acei *contadini* care abia şi-au lăsat căruţa şi deja cer posturi. Cu două veacuri mai târziu, lyonezul Symphorien Champier nu se exprimă altfel şi denunţă „plebea ciudată", grea de cap, generatoare de vicii şi dezordine.

De aceea, negustorii *din gente nuova* îşi inventau strămoşi întemeietori de *domus* de o vechime fabuloasă (ca G. Morelli, în ciuda aparentei lui prudenţe), în vreme ce cronicarii explicau conflictele interne prin existenţa unor rase de neîmpăcat ce locuiau în cetate. Răsturnările cauzate de sosiri şi plecări, amestecul constant şi, adesea,

considerabil al oamenilor îl marcau profund pe orăşean, indiferent că era membrul unei vechi familii sau recent instalat; cu atât mai mult pe cel de-al doilea, fiindcă era lipsit de neamuri.

Şi aceasta nu pentru că marile familii sunt necunoscute la oraş sau pentru că a dispărut înainte de vreme conştiinţa de neam; neamurile domină viaţa socială şi politica cetăţilor mediteraneene, cel puţin până în secolul al XIV-lea; în secolele al XI-lea şi al XII-lea, ele şi-au întărit consistenţa, şi-au împrospătat memoria genealogică, şi-au sporit controlul asupra patrimoniului, au luptat pentru a transmite primului născut *domus magna* şi conducerea grupului. La Florenţa, Metz, Reims, Valenciennes, Verdun, puterea se identifică cu neamul: „Familia secretă puterea, după cum puterea secretă familia" (H. Bresc). Ameninţate sau slăbite, neamurile au determinat crearea unor vaste înrudiri artificiale, unite sub un nume totemic.

Chiar şi atunci când nu trăiesc sub acelaşi acoperiş, familiile înrudite împărtăşesc un ansamblu de griji comune (patrimoniu, căsătorie, întrajutorare cotidiană sau periodică); aşadar, studierea cuplurilor nu trebuie disociată de legăturile care le unesc şi care se pot dovedi, chiar la *mediocres,* destul de puternice. Totuşi, marile case sunt rare, iar cei umili sunt în majoritatea lor lipsiţi de conştiinţă de neam şi de nume de familie şi nu vor cunoaşte niciodată bucuria coabitării cuprinzătoare, preferată de moralişti. Tendinţa generală este cea de împrăştiere.

În ansamblu, populaţia apare formată din celule restrânse, din nuclee familiale cu densitate scăzută; familia urbană este mai redusă decât familia rurală; chiar structura ei o face fragilă, cel puţin în straturile mediane şi inferioare. Puţini sunt părinţii care-şi pot mărita fiicele la vârsta pubertăţii, între 12 şi 15 ani; vârsta medie se ridică la 16-18 ani (Florenţa, Siena – 1450), 20 – 21 (Dijon – 1450), iar neliniştii sfântului Bernardin din Siena (după el, ar exista 20.000 de fete de măritat, la Milano, în 1425) îi

corespundea cea a consulilor de Rodez în 1450 (60 de fete de peste 20 de ani, necăsătorite încă din cauza sărăciei, din 265 de cămine). Mai ştim şi că bărbaţii se

căsătoreau foarte târziu: la peste 30 de ani în Toscana, spre 25 la Tours şi Dijon, într-o vreme când nivelul de viaţă şi speranţele de promovare socială făceau totuşi mai uşoară căsătoria decât cu un veac sau două înainte. Prin urmare, atât la oraş, cât şi la ţară, căsătoria este „o victorie socială" (P. Toubert) obţinută cu mari costuri, la capătul unei tinereţi prelungite. Această întârziere la căsătorie îi îngrijora pe notabili, care vedeau aici germenii unor păcate de nenumit şi se prefăceau a nu şti că, pentru cei umili, era singurul mijloc de a nu se cufunda în mizerie. Acest aspect structural al familiilor urbane, deja vizibil la Genova în secolul al XII-lea (când meşteşugarii se căsătoresc, părinţii lor sunt morţi), atrage după sine un altul, şi anume frecventa scindare a cuplurilor: durata medie a unei căsnicii la nenobili este, la Veneţia, între anii 1350 şi 1400, de numai 12 ani (16 la nobili). Vârsta târzie şi despărţirile explică numărul scăzut de copii, împreună cu fecunditatea în declin a femeilor, mortalitatea infantilă lovind cu mai multă duritate în cazul săracilor, avortul frecvent (permis, în fapt, la Dijon până în luna a treia) şi practicile contraceptive dezvoltate fără dubiu în oraşele italiene (dar ignorate sau foarte rare în cele franceze); în vreme ce diferenţa de vârstă dintre soţ şi soţie face din văduvă, mai mult decât la ţară, o figură familiară.

Dar căsătoria este deseori, la meşteşugarii modeşti sau la calfe, rodul unei alegeri personale, prin absenţa bunurilor de familie sau a autorităţii părinteşti. Familia urbană apare astfel mai ductilă, mai fragilă, mai puţin durabilă decât familia rurală. Chiar contractele succesorale între fraţi, mai rare decât la ţară şi, de cele mai multe ori, încheiate pe timp limitat, sunt uşor anulate prin voinţa unuia dintre membri: „Regruparea familială",

atât de clară la ţară, este distrusă în faţa zidurilor, iar familia artificială este, în clasele inferioare, contractuală şi de scurtă durată.

Orăşenii au o conştiinţă foarte limpede a fragilităţii familiale, deplâng distanţele din ce în ce mai mari dintre rude, pe care le despart activităţile, genurile de viaţă şi câteodată reşedinţele, şi care sunt învrăjbite. De aici provine în parte fascinaţia pentru nobleţe; burghezul modest visează la legături familiale, la înrudiri active şi generoase. Autorii de *fabliaux1* o spun: verii te resping când ai nevoie de ei. Astfel, prin economia, mediul şi etica specifice, oraşul este, pentru masă, distrugător al legăturilor familiale; epidemiile lovesc, legăturile slăbesc, primejdiile morale pândesc, autoritatea capului familiei este pusă în pericol. Orăşeanul, adesea fără strămoşi şi lipsit de bunuri, nu poate conta câtuşi de puţin pe „prietenii de sânge”; această slăbiciune structurală nu se datorează doar numărului de oameni „fără nume şi familie”, ci şi naturii înseşi a bogăţiei citadine. Ea se bazează pe bani.

1. Scurte povestiri în versuri octosilabice, amuzante sau moralizatoare, specifice literaturii din secolele al XIII-lea şi al XIV-lea (n.t.).

Ar fi ridicol şi zadarnic de a pretinde să descriem în câteva rânduri extraordinara diversitate a activităţilor şi a societăţilor urbane. Oricine ştie foarte bine că în spatele zidurilor stau alături, în proporţii mereu diferite, canonici şi studenţi, nobili şi podgoreni, aristocraţi şi proletari, negustori angrosişti şi vânzători mărunţi, meşteşugari cu înaltă calificare şi muncitori necalificaţi pendulând, după voia destinelor individuale şi conjuncturi, între muncă şi cerşetorie. La fel, oricine ştie că proletarii erau mai numeroşi decât antreprenorii şi că patricienii se numărau pe degetele de la o mână. Un singur exemplu: în jurul anului 1300, la Saint-Omer, sunt înregistraţi între 5 şi 10 cavaleri, 300 de bogaţi, 3.000 de proprietari şi 10.000 de capi de familie în total, din care între 2.500 şi 3.000 săraci (A. Derville). În plus, diferenţele de statute, de origini, de

ordine, apoi de stări, pe scurt, de calităţi introduceau clivaje care se suprapuneau celor produse de avere. Cu toate acestea, modelul social urban îl constituie burghezul, iar criteriul de diferenţiere esenţial, banul. Pretutindeni, omul oraşului împarte massa umană din jurul său în *majores* şi *mediocres, graşi* şi *slabi, mari* şi *mici*; determină locul individului în ierarhie în funcţie de veniturile lui, de preţul lui. Experţii în fiscalitate urbană îşi pun întrebări mai curând asupra profitului decât asupra naturii capitalului. Ceea ce înseamnă că, fără excepţie (jidovi şi străini), condiţia sfârşeşte întotdeauna prin a avea câştig de cauză asupra statutului, stima asupra dispreţului şi, în pofida unor frânări temporare, banul permite trecerea de la întreprinderea meşteşugărească la afaceri, forţează intrarea într-o hansă, o piaţă, într-un cerc de bogaţi şi, în sfârşit, favorizează integrarea în „patriciat”.

Funcţiile urbane pot fi multiple (ele se diversifică din ce în ce mai mult), mentalitatea negustorească domină, modelează sensibilităţile şi comportamentele. După cum a subliniat R. Lopez, mulţi meşteşugari sunt în parte comercianţi: meşteşugarul salariat îşi vinde iscusinţa, proprietarul dă pământ în arendă sau închiriază o cameră, juristul îşi vinde ştiinţa lui în drept, profesorul – cunoştinţele, muncitorul necalificat – forţa fizică, jonglerul – priceperea, prostituata – trupul. *Ministeria* lor, meseriile lor se ordonează în funcţie de un sistem de schimburi reciproce pe care unii (teologii) îl numesc bunul comun, iar alţii (burghezii) piaţă, după un preţ corect elaborat zilnic, în bani, la hală sau la locul de angajare.

Căci banul este sângele oraşului, fluidul său vital (L.K. Little) şi principiul lui organizator. Când burghezul apare în perifrazele unui cântec de gestă, ale unui *fabliau* sau *dit1,* este vorba despre un negustor reprezentant firesc al „majestăţii sale, banul”. Când nu-l acuză de cămătărie, clericii îi reproşează spiritul de câştig, *avariţia.*

Într-adevăr, averile burgheze îşi păstrează întotdeauna o parte din originalitatea lor primitivă:

mobilitatea. Cu uşurinţă mascate

1. În Evul Mediu, gen literar, text scurt tratând un subiect familiar sau de actualitate (n.t.).

OMUL MEDIEVAL

ORĂŞEANUL

sau reetalate, făcute din lingouri, din piese de veselă preţioase, apo din instrumente de credit şi contracte – comenzi, *colleganza* (tip de asociere comercială), împrumuturi de armament, depozite bancare –, aceste averi sunt dinamice şi active. Chiar transformate prin reuşită, ele rămân relativ suple: case, ateliere, tarabe, pământuri apropiate de oraş sunt uşor negociabile; cât despre patricieni, deţinători de seniorii şi blazoane, ei nu devin niciodată puri rentieri, ci adesea, încă din secolul al XIV-lea, înlesnesc schimburi, încasează vama la trecerea podurilor, drepturile de intrare şi taxe, precum cavalerii din Arles, Marsilia şi Pisa, care, în secolul al XII-lea, îşi construiau puterea prin acapararea drepturilor pe sare, grâu sau postavuri.

Istoriografia liberală, sedusă de abundenţa monetară, de perfecţiunea tehnicilor comerciale şi de imensele posibilităţi oferite iniţiativei private, vedea lesne în fiecare locuitor al unei metropole italiene sau flamande făuritorul fericit al unei reuşite comerciale; să nu ne lăsăm păcăliţi de această legendă aurită. Mulţi oameni n-au putut şi nici n-au vrut să-şi rişte bietele lor economii sau mântuirea sufletului în întreprinderi maritime sau cămătăreşti. Totuşi orice orăşean era, de voie, de nevoie, atent la buna gospodărire a banului, la mişcările monetare, la evenimentele ce afectau pieţele de aprovizionare sau de vânzare; locuitorii Pisei şi ai Genovei, fiindcă depindeau de grânele din România, Sicilia sau de pe valea Ronului; ţesătorii şi călcătorii de postav flamanzi, fiindcă se temeau de şomaj când nu mai sosea lâna engleză, calfele pariziene şi lyoneze spre 1430, fiindcă pacea cu Burgundia însemna pentru ei o viaţă mai uşoară…

O dată instalat în spatele zidurilor, ţăranul dezrădăcinat descoperea, aşadar, o lume cu orizonturi

îndepărtate şi se vedea foarte repede constrâns să reflecteze asupra valorii muncii şi a timpului. În inima noii economii – la hală sau la locul de angajare –, el constata că preţurile se schimbau în permanenţă, ca modele şi condiţiile.

Pe faţadele catedralelor se desfăşoară în secolul al XII-lea tema foarte veche a roţii Fortunei care, fără încetare, duce societăţi şi indivizi spre reuşită sau ruină; imaginea este denunţătoare; ea îngrijorează (pe bogaţi) sau linişteşte (pe săraci) şi răspunde de minune scandalului pe care îl constituie pentru susţinătorii ideologiei tradiţionale această agitaţie tipic urbană: schimbarea perpetuă de stări şi de condiţii.

Cronici, istorii, cântece abundă în „parveniţi", oameni plecaţi de la zero şi care s-au ridicat, prin cămătărie, comerţ şi chiar muncă manuală, pe culmile puterii. *Exempla.* Chiar în cele mai frumoase vremuri ale dezvoltării, condiţia primordială a averii era aceea de a deţine, la început, bani, iar astăzi ştim că numeroşi negustori nobili din secolul al XII-lea erau fii de bogaţi (slujbaşi sau cavaleri) şi că mulţi din „noii bogaţi" nu erau decât bogătaşi veniţi din alt oraş. „Istoriile" au totuşi partea lor de adevăr; în jurul anului 1200, mari negustori genovezi îşi cvadruplează capitalul în cinci ani, iar la Veneţia, în secolul al XV-lea, veniturile din comerţul cu ţări îndepărtate permit încă beneficii de 40%; prin urmare, îmbogăţirea poate fi rapidă, iar ruina la fel de fulgerătoare. În *Jeu de la feuillée,* Adam de la Halle îi pune în scenă pe noii bogătaşi din Arras, însă deplânge totodată decăderea lui Thomas de Bourriane, care a trebuit să-şi abandoneze postăvăria pentru a deveni simplu vânzător de bere. Falimentele răsunătoare sunt la fel de numeroase ca reuşitele. „Fortuna acţiona la întâmplare", scrie pe la 1430 *Burghezul din Paris,* când, în noul *catasto* florentin, se înmulţesc marile nume ajunse la sărăcie…

Pe durată lungă, „casele vechi", nobilii, antreprenorii, furnizorii de alimente şi juriştii se succedă sau se amestecă la cel mai înalt nivel şi în consilii, pe când

grupurile oamenilor de rând se îngroaşă cu săracii umili, câteodată decăzuţi, dar de cele mai multe ori proveniţi din rândurile salariaţilor pe care şomajul cronic îi face în permanenţă vulnerabili. Bogăţiei stridente îi corespunde aşadar o sărăcie obsedantă, evidentă, scandaloasă numai atunci când oamenii oraşului îi cad victime. De ceilalţi nu-i pasă nimănui. O mulţime de cerşetori nu era oare indiciul prosperităţii urbane? Uneori, distanţele dintre bogaţi şi săraci se pot micşora – aşa s-a întâmplat între anii 1350 şi 1450; totuşi, ele rămân întotdeauna colosale, la fel cum mişcarea ce răstoarnă oamenii şi condiţiile rămâne rapidă, chiar şi atunci când este diminuată.

Dar schimbarea socială nu este singurul fenomen cu care este confruntat orăşeanul. După cum au subliniat L.K. Little şi J. Le Goff, specializarea muncii ridică la oraş probleme deosebite, necunoscute la sat, indivizii îndeplinesc sarcini extrem de diferenţiate şi se găsesc adesea în faţa unor probleme de alegere – este nevoie să evocăm permanentele reorganizări industriale şi comerciale pe care au trebuit să şi le asume toate economiile între anii 1200 şi 1500? –, deci de morală. Prin urmare, activitatea urbană înmulţeşte „cazurile de conştiinţă” în legătură cu valoarea muncii, a câştigului, a împrumutului, a bogăţiei şi a sărăciei; la fel, obligaţia unui celibat foarte îndelungat pentru tineri, apropierea de femei disponibile, prezenţa unui mare număr de clerici repun în discuţie o morală sexuală neadaptată noilor condiţii de existenţă. Mai multe generaţii de intelectuali meditează la astfel de probleme neliniştitoare şi încearcă să le găsească răspuns. Căci societatea dispune de instrumentele propriei sale critici: de dialectică şi de scolastică, ambele obligându-l pe individ la implicare, obişnuindu-l cu o neîncetată reconsiderare a faptelor, deprinzând spiritele cu practica discuţiei, cu diversitatea opiniilor, cu schimbul de idei şi de experienţe care, o vreme, îi aduc împreună pe clerici, pe negustori şi pe oamenii artelor mecanice. Degeaba se închid, se transformă în universităţi rutiniere principalele ateliere intelectuale: alianţa fusese destul de

durabilă pentru a modifica numeroase atitudini mentale. De altfel, subzistă multiple

locuri de contestare, de confruntări intelectuale sau morale: în faţa amvonului de unde predicatorul mendicant face reproşuri auditorilor săi, în piaţa unde ia naştere o opinie publică, la tavernă, pe scena teatrului profan, în grupurile de adolescenţi ajunşi să se identifice şi să se definească prin opoziţie cu oamenii rostuiţi. În *Enfances Vivien* autorul îl aduce în scenă pe fiul unui burghez, care nu mai înţelege mentalitatea tatălui său, iar Christine de Pisan arată că, în vremea sa, la Paris, tinerii şi bătrânii nu se puteau „suporta unii pe alţii".

Contestările se exprimau uneori prin râs, ritualuri carnavaleşti, rupturi scandaloase – Francisc din Assisi şi-a lepădat public mantaua acestea se adăugau tensiunilor determinate de schimbul inegal, rivalităţilor de clan şi familiale ce făceau din oraş o lume de confruntări neîncetate; ele contribuiau la făurirea lentă a unei noi culturi, dar trezeau neliniştea şi întreţineau violenţa.

Istoria oraşelor din Occident este întreţesută cu episoade violente, spaime sau revoluţii având ca miză onoarea familială, participarea la consilii sau condiţiile de muncă. Aceste lupte pun faţă în faţă în primul rând *magnaţii* şi *plebea,* opun în Italia adevărate partide dominate de clanuri, iar în marile oraşe din Flandra se transformă în veritabile războaie între clase, punctate de masacre, exiluri şi distrugeri. Numeroase între anii 1250 şi 1330, ele duc pretutindeni la o înfrângere a vechilor bogaţi şi la o lărgire a oligarhiilor. Un al doilea val de tulburări a căror coloratură socială este mult mai clară *(ciompi* la Siena şi Florenţa, *maillotins* la Paris etc.) zdruncină lumea urbană la sfârşitul secolului al XIV-lea. Eşecul oamenilor din popor nu pune capăt tensiunilor care, ici şi colo, se transformă în spaime efemere, dar se exprimă aproape în permanenţă prin lupte surde, „atomizate"; în documentaţie, acestea din urmă se deosebesc foarte greu

de delincventa comună. Pietre aruncate noaptea în ferestrele unui maistru, brutalităţi exercitate asupra persoanei unui creditor, o încăierare între două grupuri concurente de muncitori sunt uşor asimilate de judecători cu violenţa obişnuită.

Altfel spus, chiar dacă au trăit lungi şi dificile perioade de tensiune, mulţi orăşeni au scăpat ororilor răscoalei şi ale represiunii, cu toţii trebuind să înfrunte aproape zilnic o atmosferă de violenţă. La ce bun să înmulţim exemplele? La Florenţa, Veneţia, Paris, Lille, Dijon, Avignon, Tours sau Foix, arhivele judiciare dezvăluie o impresionantă serie de răzbunări comise cu sânge rece, „încinse încăierări" individuale sau grupale încheiate cu drugul de fier sau cuţitul, violuri de foarte multe ori colective care le marcau puternic pe bietele tinere smulse din pat şi bătute în toiul nopţii.

În majoritatea lor, aceste violenţe sunt comise de tineri sau adulţi adesea de condiţie modestă, dar pe care nimic nu-i deosebeşte de cetăţenii cinstiţi. „Oraşul îndeamnă la crimă", spune excelent B. Chevalier; în fapt, cetăţile Loarei par, la sfârşitul secolului al XIV-lea, de două ori mai criminogene decât satele din jurul lor, iar în câmpiile lyoneze, ca în Comtat, condamnările pentru violenţă sunt în mod clar mai puţin numeroase decât la Lyon sau Avignon.

Vinul – beţia este deseori o scuză – nu explică totul, nici armele purtate de oricine în pofida ordonanţelor municipale. Exemplul vine de sus; chiar la Reims, la începutul secolului al XIV-lea, justiţiile se dovedesc incapabile de a împiedica familiile să încheie certurile cu ajutorul armelor. Violenţele civice (execuţii capitale, suplicii, urmăriri prin oraş etc.) sunt oferite ca spectacol, l-ai morala domestică acordă o mare importanţă loviturilor. Pe deasupra, aproape nimeni nu crede în justiţie, mai degrabă temută decât apreciată, ineficace şi costisitoare. Individul batjocorit recurge deci la răzbunarea imediată. Cu scopul de a-şi salva onoarea; iar în numele onoarei tinerii le pedepsesc pe fetele care, la îndemnul lor, au

transgresat-o. Ca şi violenţa, onoarea este în societăţile urbane o valoare foarte larg răspândită (cei puternici sunt consideraţi onorabili). Nu există reputaţie fără onoare, nici onoare fără autoritate. Banii şi prietenii îi întăresc bogatului onoarea, în timp ce calfa lipsită de bani îşi prezintă reputaţia ca pe un capital esenţial. De aceea, la Lyon sau Avignon, încăierările opun de cele mai multe ori oameni egali. Pieţele, străzile, toate locurile publice devin scene unde onoarea poate fi câştigată sau pierdută. În tavernele deschise în locuri unde se învecinează mai multe cartiere, este bine de urmat sfatul dat de torcătoarele din *Evangiles des quenouilles*: „Doi prieteni ce iau masa împreună trebuie să bea unul după celălalt pentru a-şi putea da ajutor la nevoie”.

Violenţa întreţinea neliniştea: uneori, notabilii o denunţau, dar nu încercau cu adevărat să-i pună capăt (la Veneţia, la fel ca la Dijon). Pentru cei umili, această teamă se adăuga altor obsesii, fricii de abandonare în indiferenţă, ca pentru Doamna Sărăcie pe care Jean de Meung o descria ca fiind îmbrăcată într-o rasă veche, stând mai la o parte de ceilalţi […] chircită şi ghemuită într-un colţ ca un biet câine”, tristă şi ruşinoasă, lipsită de dragoste.

Upicino de Canistris, autor al unei lucrări în cinstea Paviei (*Liber de laudibus civitatis ticinensis,* 1330), explică faptul că în acest oraş ce numără, probabil, aproape 50.000 de locuitori, „toţi se cunosc atât de bine, încât dacă cineva cere o adresă, îi va fi dată pe loc, indiferent dacă persoana căutată locuieşte la capătul oraşului, şi aceasta pentru că locuitorii se adună de două ori pe zi, fie în centrul burgului, fie în piaţa catedralei vecine […]”.

Astfel, Upicino făcea din Pavia o cetate minunată; căci, evident, locuitorii nu se mai cunoşteau între ei. El visa la o cetate ideală, pierdută în acel *inurbamento* din secolele al XII-lea şi al XIII-lea. Numai *majores* erau în măsură să hoinărească de două ori pe zi în Piaţă. Ceilalţi orăşeni trebuiau mai întâi să-şi reconstituie universul, satul, să-şi facă prieteni, poate rude. În cartierul lor şi cu vecinii lor.

OMUL MEDIEVAL

Între vecini şi prieteni

„Când sunteţi în relaţii bune cu vecinii voştri nu aveţi nevoie să trăiţi cu străinii”, sfătuieşte Paolo da Certaldo; iar lyonezul François Garin îl imită: vecinii sunt prieteni sau trebuie să se comporte ca atare.

Urbanismul medieval exprima şi facilita viaţa de cartier. În oraş, foarte des plurinuclear, vechile burguri îşi păstrau individualitatea, câteodată şi obiceiurile şi privilegiile. Conglomeratele familiale nobile segmentau teritoriul urban în spaţii mai mult sau mai puţin introvertite, în cartierele presărate cu turnuri erau concentrate casele aparţinând aceleiaşi familii, în jurul unui palat, al unei *loggia,* al unei curţi, al unei biserici iar în ele coabitau rude, aliaţi, clienţi şi servitori.

Cât despre imigranţi, pentru că accesul lor la o locuinţă şi la un loc de muncă era dificil, pentru că alegerea unei rezidenţe urbane era în mare măsură determinată de legăturile de prietenie sau de rudenie, pentru că noii orăşeni simţeau nevoia de a vorbi acasă sau în stradă cu accente identice, ei se regrupau în aceleaşi parohii; astfel, vecinii de la ţară se regăseau de obicei ca vecini la oraş. Aceste dominante etnice se observă deopotrivă la Florenţa şi la Lyon, la Paris şi în oraşele castiliene (unde sunt deosebit de puternice şi uneori impuse de autorităţi) şi se explică deseori prin regruparea profesională, evidentă pentru anumite meserii (măcelărie, tăbăcărie, boiangerie în special).

În interiorul cartierului, organizarea habitatului, necesităţile apărării, apoi ale organizării favorizează particularismul unui lot de case (*quarrel* în Reims, *moulon* în Languedoc, *gache* în Provence), al unei străzi, al unui grup de case organizate în jurul uneia sau mai multor curţi. Aşa este vecinătatea cu frontiere mai mult sau mai puţin definite, dar având centrul său politic, sacralităţile sale tutelare, peisajul său şi tonalităţile proprii.

Ea constituie pentru noul orăşean un spaţiu uşor de stăpânit ale cărui repere sunt tot atâtea locuri de

sociabilităţi informale: taverna, unde se adună bărbaţii, cimitirul, unde copiii şi adolescenţii se joacă şi dansează, piaţeta, adevărată piaţă de sat unde se discută destul de liber despre treburile oraşului, fântâna şi cuptorul unde se adună femeile.

Cu oamenii cartierului, întâlniţi de mii de ori şi cărora silueta sau vocea le este recunoscută, fiecare se simte pe teren cunoscut. Acasă – cel puţin în Franţa –, gesturile şi vorbele sunt mai puţin supravegheate decât în alte părţi, iar în stradă – care aparţine locuitorilor înainte de a fi domeniu public –, indispensabilă anexă a locuinţei sau a magherniţei, este petrecută o bună parte din timp. Pe stradă, copiii se împrăştie liber, fără mari primejdii, fetele se pot plimba chiar la vârsta măritişului (în Italia ele trebuie să contemple spectacolul de la fereastra camerei); la Dijon, în timpul verii, femeile de condiţii şi vârste diferite torc sau deapănă lână în faţa casei şi comentează faptele diverse. Nu le este interzis să ridice capul şi să-i strige

ORĂŞEANUL

pe bărbaţi pe nume. În zilele călduroase, aceştia îşi servesc prietenii cu vin, în faţa porţii, sau se reunesc în *„final”,* aproape de butoaie (la Avignon ca şi în Toscana, unde această încăpere joasă este larg deschisă), în vreme ce societatea femeilor – cea a vecinătăţii largi se realizează aproape zilnic într-o casă ori alta, în jurul logodnicei pe care o iniţiază, al miresei pe care o împodobesc, al lăuzei pe care o înconjoară, al mortului pe care îl veghează înaintea cortegiului solemn.

La Dijon, în ajunul sărbătorilor, nobila Marie, tânăra soţie a burghezului Pierre Damy, merge la băile de aburi ale parohiei împreună cu vecinele, pe care soţii – unul podgorean, iar celălalt zidar – le însoţesc uneori (1460); cât despre mai-marii bogaţi, ei „mănâncă foarte bine şi se veselesc”; familia Berbisey ia cina la familia Molesmes în lumea bună a parohiei Saint-Jean, pe când la Florenţa, în jurul anului 1370, dacă îi dăm crezare lui Franco Sacchetti, familiile Bardi şi Rossi binevoiesc să ia masa la

vecinul lor, orfevrier. Iarna, oamenii simpli se adună la şezători care, din Burgundia în Bretagne, grupează bărbaţi, femei şi fete, toţi guralivi şi harnici, într-o casă favorizată, într-o cabană construită anume, de cele mai multe ori în biserică, unde enoriaşii se simt în largul lor. Calfele şi tinerii preferă să meargă la tavernă ca să bea şi să cânte, să joace într-un tripou înaintea unei escapade nocturne, o vânătoare de fete sau de bande rivale, într-un alt cartier.

Un incident, o altercaţie conjugală ieşită din comun, o chemare în ajutor şi vecinii sunt acolo pentru a se interpune, a împăca, a ajuta. Acestea sunt faptele mărunte ale sociabilităţii dense şi ale „reciprocităţii cotidiene" care îi integrează încet pe tineri şi pe nou-veniţi şi-i alină pe bătrânii sententţioşi, nemişcaţi pe băncile lor; cel puţin în mijlocul vecinilor foarte buni, căci vecinătatea *(vicinanza)* nu are întotdeauna chipul seducător atât de frecvent schiţat de literaţi sau moralişti. Totuşi, chiar în cartierele cele mai puţin favorizate (cu excepţia zonelor de sărăcie extremă), vecinătatea îşi asumă câteva funcţii fundamentale. Ea contribuie la formarea identităţii şi de foarte multe ori o creează, dând nume ucenicului sau calfei care vin doar cu numele de botez şi primesc în curând o poreclă – numele satului de origine cel mai adesea –, schimbată mai târziu în patronim; ea îl încadrează pe tânăr într-o bandă unită prin petreceri, încăierări şi joc. Tot vecinătatea recunoaşte conjugalitatea unui cuplu de imigraţi, legitimează o uniune chiar şi atunci când nu a fost încheiată ritualic în faţa preotului (este cazul în Italia) datorită manifestărilor zgomotoase şi licenţioase ce însoţesc alaiul nupţial şi noaptea nunţii; încuviinţează recăsătorirea în schimbul împărţirii de bani la asociaţiile de văduvi sau la frăţiile juvenile sau o pedepseşte printr-un crunt *charivari (mattinata)*; îl taxează pe străinul care ia o fată din parohie, îi admite pe concubini cu condiţia să nu sfideze buna-cuviinţă, tolerează chiar bordelurile private dacă nu pun în pericol liniştea cartierului

prin încăierări sau mântuirea prin încălcări primejdioase ale regulilor. Un singur exemplu: la Avignon, unde – aşa cum a arătat J. Chiffoleau – cadrul judiciar era totuşi foarte îngust, reprezentanţii curţii laice aveau dreptul de a pătrunde în locuinţele cetăţenilor sub pretextul de a constata desfrâul, adulterul şi concubinajul; de aici rezultau abuzuri. Papa Paul al II-lea a hotărât (în 1465) că asemenea intervenţii nu mai puteau avea loc decât la cererea oficială şi scrisă a prietenilor, rudelor şi vecinilor pretinşilor delincvenţi. Concesie nici aberantă, nici extraordinară; suveranul pontif ratifica o situaţie de aceeaşi natură în multe alte oraşe; populaţia masculină a grupurilor teritoriale îşi vedea astfel recunoscut dreptul de a-şi defini propriile practici sociale.

În sfârşit, până în secolul al XIV-lea, şi în multe cazuri până mai târziu, vecinii luau în primire corpul defunctului şi aveau sarcina de a-l însoţi până la cimitirul parohial.

Documentaţia permite rareori o evaluare exactă a diverselor legături sociale ţesute în interiorul cartierului sau al parohiei; întotdeauna însă ele par de o extraordinară densitate. La Lyon, în patru cazuri din cinci, luntraşii şi zilierii *(affaneurs,* muncitori necalificaţi, în franco-provensală) din cartierul Saint-Vincent se căsătoreau (imediat după 1500) cu fete din parohie. La Florenţa, în secolul al XV-lea, majoritatea alianţelor se legau sub acelaşi gonfalon şi chiar bărbaţii pe care nivelul averii şi ambiţiile politice îi îndemnau „să iasă” din cartier alegeau naşi pentru copiii lor printre vecini şi prieteni. În sfârşit, mormântul parohial era preferat, în special de oamenii simpli, cimitirelor de cerşetori, şi nimeni nu uita de contribuţia la veniturile parohiei când îşi exprima ultimele dorinţe (J. Chiffoleau, B. Chevalier). De regulă, coeziunea este întărită (apoteoză a „privatului extins”, pentru a relua expresia lui Ch. de la Roncière) prin sărbători, familiale în primul rând; botezuri, căsătorii, funeralii – grandioase când este vorba de cei puternici, care se numesc Baudoche sau Gournay la Metz, Ruccellai la Florenţa. Invitaţii se numără cu sutele sau miile, dar

vecinii sunt serviţi cu ce e mai bun şi stau la masă în apropiere de *loggia.* Cercul este mai puţin larg când oamenii din popor dau un ospăţ, dar calfele şi lăutarii îl însoţesc pe eroul zilei – copilul, soţul sau mortul. Pentru distracţiile anuale ale Carnavalului sau din luna mai, vecinii îşi pregătesc împreună căruţele şi măştile, iar cu ocazia sărbătorii patronale, după o slujbă solemnă şi o predică frumoasă, familiile se adună în cartier, împrejmuit de frunziş, pentru a benchetui în jurul unui cuplu regal însoţit de copiii săi. În această zi, rude, prieteni, vecini sunt totuna, iar regii sărbătorii nu sunt contestaţi. Respectarea riturilor comunitare profane şi sacre, aceasta trebuie să fie religia bună; sub mantaua comună a adevărurilor, temerilor şi speranţelor – o sumedenie de ritualuri specifice grupurilor terito-lnale. Adevăratul catolic trebuie să fie fidel obiceiurilor colective, iar, preotul bun – un executant scrupulos al riturilor parohiale. Sărbătorile, I

ORĂŞEANUL

aceste mari liturghii ale fervorii vicinale, recreează spiritul bunei vecinătăţi şi fac suportabilă o normă (o *faina)* care nu este întotdeauna – nici pe departe – elaborată în mod democratic; cartierul are şefii lui, patricieni sau micronotabili, şi foarte adesea o confrerie (*comitiva,* pomană, milă etc.) de ajutor reciproc, dar şi de supraveghere, iar uneori de excludere.

J. Heers a dat în acest sens un exemplu preţios: *vicinia sancti Donaţi* din Genova regrupa, la mijlocul secolului al XV-lea, locuitorii din apropiere de Porta Soprana. Numai vecinii aveau dreptul de a face parte din societate; de îndată ce un membru părăsea cartierul, era exclus din ea. Pentru ca un nou-venit să fie primit, era nevoie de asentimentul a trei sferturi din confraţi. Putem deci presupune că adeziunea la *vicinia* era obligatorie pentru capii familiilor, iar draconicele condiţii puse la admitere constituiau un instrument de normalizare şi de coerciţie foarte puternic; de asemenea, putem crede că vecinul refuzat de *vicinia* nu avea încotro şi, mai devreme

sau mai târziu, părăsea cartierul; în cel mai bun caz, era privat de relaţiile colective, de pomeni şi de beneficiile spirituale ale parohiei. Probabil că aşa stăteau lucrurile în mai multe confrerii de parohie sau de cartier. Responsabilii lor deţineau puteri cu atât mai redutabile cu cât erau mediatori: îi reprezentau în acelaşi timp pe vecini în consiliile urbane şi autoritatea municipală în cartier; puteau să aibă un comportament „prietenesc" (moderând impozitul, scutind de efectuarea pazei de noapte etc.) sau „opresiv" (denunţând suspecţii), să consolideze coeziunea vecinătăţii ori să o slăbească; însăşi existenţa confreriilor de cartier (cu excepţia confreriilor parohiale ce decurg dintr-o necesitate de alt ordin) arată că buna vecinătate nu era un fenomen obişnuit; ca orice comunitate, *vicinanza* cunoştea perioade de calm, dar şi de agitaţie şi furtună; dezastrele obligau la o neîncetată reconstrucţie; această fragilitate nu se datora numai epidemiilor de ciumă, ci şi slăbiciunilor interne; la Dijon, în foburguri, în cursul agresiunilor nocturne, în patru cazuri din cinci vecinii nu interveneau din cauza fricii, iar la Veneţia, adulterul sau violul prevalau în sânul cartierului (G. Ruggiero).

La unii, „satisfacţia de a fi incluşi" (M. Morineau) avea şi un aspect negativ: dorinţa de independenţă. Burghezul din *M & nagier de Paris* doreşte să trăiască liniştit la el acasă, alături de nevastă şi, să fie străin de ceilalţi"; dar dacă, potrivit unui adagiu universal răspândit din secolul al XIII-lea, „fiecare este rege în casa lui", foarte puţini se bucură de această regalitate. Franco Sacchetti ne dezvăluie manevrele unui bărbat preocupat să întreţină discordia într-un cuplu de care nu-l desparte decât un perete subţire; „îngustimea străduţelor întreţine un voyeurism difuz... nimic important nu scapă multă vreme perspicacităţii indiscrete a vecinilor" (Ch. de la Roncière).

Renard le Novei prezintă un mare burghez „putrrd de bogat în toate cele" care posedă un conac la ţară, unde poate respira „un aer

mai curat decât la oraş". Viciere a aerului urban?

Omul avea totuşi posibilitatea de a-şi păstra la oraş o aparenţă de intimitate. Emigrarea periodică a orăşenilor spre casele lor de la ţară *igranges* sau *poderi)* răspundea, fireşte, multiplelor necesităţi de ordin economic, sanitar, climatic (în Italia), dar şi unei certe nevoi de izolare şi recreere. Acolo îşi găseau marii burghezi timp pentru a se distra, a medita şi a citi. Din secolul al XIII-lea, atmosfera oraşului constrânge. La începutul secolului al XIV-lea, *Burghezul din Valenciennes* deja tuna şi fulgera împotriva adunărilor obligatorii, la care se simţea străin atât prin spirit, cât şi prin moravuri: „Nimeni din cartier nu era scutit de a veni la sărbătoare, după cum şi bogatul, şi săracul erau obligaţi să vină la dansul plebei dacă nu voiau să plătească despăgubiri usturătoare". La Valencia, în 1440, meşteşugarii s-au plâns în justiţie de riturile la care îi supuneau zilierii de la poarta Tordeon, în timpul nunţilor şi al recăsătoririlor; ei denunţau brutalitatea şi caracterul necuviincios al acestora. Aşa-numiţii *mediocres* nu apreciau câtuşi de puţin endogamia şi considerau apăsătoare obiceiurile comunitare; necesitatea de a se uni cu familii de acelaşi rang îi determina, într-adevăr, pe cei mai bogaţi să-şi caute alianţe în afara cartierului, uneori chiar în afara oraşului. Pe când tatăl său a ales nişte vecini pentru fiicele lui, florentinul Lapo di Giovanni Niccolini îşi exprimă dorinţa de a ieşi din cartier; niciun bărbat din familia sa nu-şi ia nevasta din cartierul Santa Croce, schimburile făcându-se de cele mai multe ori cu familiile din Santa Maria Novella, la celălalt capăt al oraşului (Chr. Klapisch-Zuber). Chiar în *popolo minuto* endogamia este mai redusă la cei care dispun de ceva bunuri decât la adevăraţii proletari (S.K. Cohn).

Confuzia dorită de literaţi şi moralişti între înrudire, prietenie şi vecinătate arată că pentru mulţi dintre ei era vorba de un ideal dificil de atins. De aceea ritualurile carnavaleşti făceau din cel mai apropiat vecin responsabilul suprem cu pacea familiilor şi îl transformau, în caz că dădea greş, în nefericitul erou al călăririi măgarului; ei voiau să facă din vecinătate o datorie de

prietenie.

Dar – fapt esenţial – cartierul nu înseamnă totul; este imposibil să-ţi petreci viaţa în mijlocul vecinilor, chiar când îţi sunt prieteni. Necesităţile cotidiene îl obligă pe orăşeanul cât de cât înstărit să frecventeze străzile comerţului de lux, să cumpere o halcă de carne de la Marea Măcelărie, să guste un vin rar într-o tavernă faimoasă. Parizianul hoinăreşte pe Marele Pod, locuitorii din Arras sau Siena, prin piaţă; acolo este un permanent spectacol şi, chiar dacă nu asistă cu regularitate la slujbele duminicale, toţi merg din când în când într-o biserică mendicantă pentru a se reculege, pentru a-l vedea pe preot înălţând ostia sfinţită sau pentru a asculta o predică.

Obligaţiile muncii îi constrâng pe oamenii de rând să circule neîncetat prin oraş. Locul de muncă şi viaţa familială nu sunt inseparabile, aşa cum ne-ar putea face să credem ansamblul de imagini tradiţionale.

La Florenţa, majoritatea meşteşugarilor cu ateliere închiriate locuiesc pe altă stradă, uneori chiar în alt cartier. La Paris, portăreii strâmtoraţi şi slujbaşii începători nu-şi permit o locuinţă apropiată de Châtelet sau de Palat şi se ştie că proletarii cu *unghii albastre* din centrele flamande de postavuri trebuiau să locuiască la periferie, meşterii oraşului nedorindu-i în interiorul zidurilor, o dată încheiată ziua de lucru.

Chiar instalaţi în propriul atelier, la câţiva paşi de camera lor, negustorii şi meşteşugarii erau nevoiţi să frecventeze hala sau să-şi prezinte munca inspectorilor municipali; alţii mergeau din atelier în atelier cu echipa de calfe şi de ucenici. În sfârşit, cei mai nevoiaşi mergeau aproape în fiecare dimineaţă la piaţa angajărilor şi se vedeau condamnaţi la a rătăci de la o slujbă la alta, fără a se putea fixa vreodată. Aşadar, instabilitatea era soarta comună a unei mulţimi de orăşeni modeşti sau săraci (aceasta – la Paris, Arles sau Pisa). Sărăcia muncitoare distrugea legăturile locale în momentul în care ele s-ar fi putut forma; era străină de buna vecinătate.

A înfrunta, dar alături de prieteni, primejdiile oraşului; a-şi apăra pâinea, viaţa şi moartea bună; acestea sunt principalele motive ce determină pe fiecare să „facă parte din confrerie”; din cauza crizelor şi dezastrelor din Evul Mediu târziu, asemenea îndemnuri devin şi mai imperioase; de aceea, între anii 1250 şi 1500, mişcarea confreriilor transformă structura oraşelor din Occident.

Multă vreme, numai cei puternici au putut să-şi impună meseriile sau ghildele şi să cunoască astfel comoditatea responsabilităţilor împărtăşite şi a protecţiilor reciproce pe care le refuzau celorlalţi; confreriile populare le apăreau drept primejdioase focare de revoltă sau deviere eretică. Reprezentanţii meseriilor şi ai artelor, o dată instalaţi la putere, au adoptat pentru o perioadă îndelungată această atitudine împotriva celor neînsemnaţi, iar prin anul 1400, la Florenţa şi Strasbourg, confreriile profesionale supravegheate îndeaproape trebuiau să se integreze în grupurile şi artele considerate drept cadre ale organizării socio-politice…

Dar, o dată încheiată cucerirea lor urbană, ordinele mendicante au înţeles cu repeziciune că puteau profita de micile parohii consensuale; ei le-au acceptat ori au îndemnat la crearea lor, la fel ca municipiile care le-au descoperit mai târziu utilitatea şi, exceptând Perioadele de tensiune socială sau politică, le-au favorizat.

Încă rare către 1300, confreriile ajung să se înmulţească. În două veacuri, numărăm mai mult de 100 de fundaţii la Avignon, aproape 60 la Bordeaux şi 75 la Florenţa. În jurul anului 1500, în Franţa, un °raş mediu adăposteşte vreo 30 (de exemplu, la Arles, Aix sau Vienne), fiecare adunând de la câteva zeci la câteva sute de membri. O fracţiune Majoritară a populaţiei adulte masculine – tinerii au şi ei abaţiile loreste astfel încadrată.

OMUL MEDIEVAL

ORĂŞEANUL

Desigur, nu este vorba de o mişcare specific urbană; totuşi, nici măcar în mediile rurale cele mai influenţate de oraş (ca în Toscana), confreriile nu sunt – păstrând

proporţiile – la fel de numeroase... Oricum, ţăranul nu dispune de posibilităţile de alegere foarte largi ce se deschid, după 1450, apetitului asociativ al orăşeanului. Pioase sau penitenţiale, profesionale sau civice, vesele sau ospitaliere, **militare** sau ludice, confreriile acoperă spaţiul urban cu cercurile lor întretăiate şi definesc o structură. Un şef de familie face parte din două, trei, şase sau zece asemenea grupări; la cei de sus şi de mijloc, afilierea multiplă a devenit o normă. Cei de jos sunt mai economi –] trebuie să plăteşti pentru a fi admis –, dar astfel este mai puternic ataşamentul lor faţă de un grup ales, generator de căldură umană şi, cine ştie, de promovare socială.

Căci o confrerie adună bărbaţi de origini etnice diferite, proveniţi aproape întotdeauna din mai multe cartiere; ea oferă deci membrilor săi un mediu social larg. Însăşi confreria profesională are un al treilea ordin (meşterii şi calfele le compun pe primele două), alcătuit din rude şi prieteni care plătesc o cotizaţie mai mică, dar au dreptul la rugăciunile şi ospeţele comune.

Nou-venitul fraternizează aşadar cu străinii, fără a-şi pune onoarea în primejdie. Cu ocazia admiterii lor solemne, aceştia au jurat, ca şi el, să respecte pacea, să nu rostească vorbe şi să nu comită gesturi care ar putea provoca discordia şi ar atrage asupra grupului răzbunările cereşti sau omeneşti. A menţine concordia şi dragostea reciprocă, aceasta este principala sarcină a slujbaşilor – consuli, priori, curieri şi căpitani –, care îi îndepărtează pe beţivi, certăreţi, intriganţi, arbitrează diferendele ivite între confraţi şi îi exclud pe răzvrătiţi. Pătrunderea în cercul confreriei te obligă, prin urmare, să te comporţi potrivit unor reguli liber acceptate; această ucenicie la viaţa socială este esenţială în frăţiile de tineret – trupe *(brigades)* sau abaţii numeroase, mai cu seamă în secolul al XV-lea: ele adună tineri de vârste şi condiţii diferite; în sânul lor, structurile ierarhice, patriarhale sau ideologice par mai puţin constrângătoare – o calfă poate fi aleasă prior sau locotenent –, iar demonstraţiile abaţiale, violenţele lor temperate lasă frâu liber bucuriei şi

spontaneităţii.

Pacificatoare, confreriile sunt deopotrivă protectoare – în două feluri: în plan material, casieria comună permite ajutorarea confraţilor nevoiaşi, acordarea de împrumuturi, bineînţeles rambursabile, dar cu cea mai scăzută dobândă, obţinerea unui pat într-un azil administrat sau nu de grup. Pe de altă parte, într-o societate în care recomandările personale sunt de primă importanţă, confreria aduce sprijinul unor noi reţele de ocrotire; mediatoare, ea intervine în favoarea membrilor săi (pe lângă autorităţi) cu atât mai multă eficacitate cu cât municipalizarea asistenţei, ce rezervă principalele resurse săracilor din oraş, tinde spre o economie urbană a caritătii şi trans –, formă azilurile în instituţii pentru bătrâni acaparate de cetăţeni.

Asociaţii spirituale verticale, aceste grupuri au, la curtea din paradis, avocaţii lor fireşti – sfinţii patroni – şi, dacă slujbele şi rugăciunile comandate de către confraţi contribuie la mântuirea sufletelor membrilor defuncţi, aceştia acţionează în purgatoriu ca intercesori. Sistemul de asigurare spirituală permite o moarte bună cu ajutorul consulilor şi al confraţilor care fac mai sigură marea trecere, îi vizitează pe bolnavi, îi îndeamnă la confesiune, îi însoţesc pe defuncţii acoperiţi cu giulgiul preţios al companiei şi uneori le adăpostesc trupurile în capela lor.

De cele mai multe ori, acestea sunt amenajate într-o biserică mendicantă. La Florenţa, în 1329, bisericile care primesc confreriile de *laudesi* nu sunt niciodată strict parohiale, iar la Avignon, în secolul al XV-lea, 55 de capele din 95 sunt ale celor patru ordine mendicante. Aşadar, centrele de întâlnire şi de rugăciune nu se confundă cu asociaţiile de cartier, ci, dimpotrivă, se deosebesc de ele. Călugării consideră oraşul întreg ca fiind parohia lor şi devalorizează astfel legăturile tradiţionale de vecinătate şi rudenie.

Specialişti ai morţii, solicitaţi de toată lumea, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, pentru ultimul drum, fraţii cerşetori dau orăşeanului, mai ales confratelui, o viziune

mai deschisă asupra oraşului. Deci, ei susţin şi acompaniază voinţa pancitadină a confreriilor şi a abaţiilor majore ce nu ţin cont de frontierele interne, sau a confreriilor profesionale ce tind spre monopol şi, anual, iau în stăpânire teritoriul urban, cu ocazia procesiunii solemne.

De altfel, confreria nu se limitează la a da membrilor săi un nou simţ al teritoriului, ci întredeschide pentru ei porţile cetăţii. Să ne înţelegem: confratele modest nu poate trage nădejde să facă parte dintr-un consiliu municipal; între oraşul francez şi cetatea-stat italiană sau germană există un numitor comun de ordin politic: guvernul desemnează populaţia restrânsă care îl alege, putându-se lipsi, la nevoie, de popor. Pretutindeni, un sistem de cooptare rafinat asigură menţinerea la putere a unei oligarhii a vârstei, a averii şi a calităţii. Totuşi, confreria este o comună în miniatură, ale cărei ritualuri de alegere şi de guvernare reproduc sau inspiră (ca în vestul Franţei) ritualurile municipale; blazonul „republicii" apare pe cărţi, pe luminări, iar în locurile de întâlnire, veneraţia civică şi veneraţia religioasă se întrepătrund (în Italia sau în Imperiu) sau se completează (în Franţa). Microcosm al cetăţii, confreria este, potrivit imaginii ce ilustrează statutele companiei florentine a Sfântului Dominic (1478), „o colină susţinând muntele". Reînnoirea rapidă a statelor majore – câteva luni sau un an –, colegialitatea*1* sistematică, deci ampla redistribuire a Puterilor pe care o determină, dau majorităţii confraţilor ocazia de a juca un rol, de a se simţi responsabili. Pe scurt, orăşeanul din confrerie este, în grupul său, un cetăţean sau poate deveni astfel.

Caracter colegial al puterii (n.t.)

OMUL MEDIEVAL

Firește, nici simţul ierarhiilor şi nici acela al ordinii nu dispar; responsabilii sunt oameni în vârstă, iar în organizaţiile profesionale calfele nu ridică niciodată glasul; dar serbările de breaslă din secolul al XV-lea promovează, totuşi, simţul egalităţii; ritualurile lor, ca acela al hanselor,

al ghildelor, al primelor asociaţii comunale, al convenţiilor mai mult sau mai puţin clandestine între calfe, acordă primul loc jurământului reciproc ce angajează persoane egale faţă de o colectivitate al cărei principiu organizator reduce diferenţele; ospăţul devine principala liturghie anuală: *„faire confrerie”* înseamnă mai întâi să participi la masa ce urmează slujbei şi procesiunii şi căreia confraţii îi alocă cea mai mare parte din încasările obişnuite. Aici, mâncarea nu este distribuită unor clienţi, ca în timpul unei nunţi patriciene, ci este împărţită între fraţi care au plătit taxa de *ecuelle1*; ei sunt aşezaţi unul lângă altul şi poartă adesea o eşarfă, o scufie sau chiar o uniformă, expresie a unui statut şi simbol de egalitate.

Altfel spus, în oraşul socialmente ierarhizat, individul este determinat de nenumărate ori în viaţă să jure alături de egalii săi ori de cei ce se pretind aşa. Chiar dacă ierarhiile reapar în curând, dinamica socială adună periodic voluntari care, pentru un timp, cred în egalitate. De aceea zguduirile urbane nu au fost întotdeauna – departe de aceasta – simple tulburări; înainte de a regăsi bucuriile comunităţii primitive, ale vârstei de aur sau ale *millenium-ului,* mulţi oameni (muritorii de rând din Damme în 1280, *ciompi* din Siena şi Florenţa în anii 1370 etc.) doreau să facă un popas într-o cetate reală şi mai dreaptă. Dar, în definitiv, acesta este principalul motiv pentru care convulsiile au fost atât de rare. Reţelele de sociabilitate citadine integrau concomitent individul într-un teritoriu, în lanţuri de solidaritate inegalitare şi în convenţii de egali; aceste legături mascau contradicţiile fundamentale, temperau ciocnirile, înăbuşeau marile mişcări, elaborau sau, în sfârşit, răspândeau o mulţime de valori şi de moduri de a trăi, pe scurt, o cultură ce tindea să devină comună aşa-numiţilor *mediocres* şi celor umili. Graţie în special confreriilor lor, orăşenii au învăţat să trăiască bine, înainte de a muri bine.

Cetăţeanul ceremonial

Puţin după anul 1350, termenii *urbanitate* şi *civilitate* şi-au făcut apariţia în limbă; folosiţi la început de

erudiţi, au cunoscut un succes rapid; ei desemnau de-acum cu destulă claritate (căci episcopul Guillaume d'Auvergne îi cunoştea deja) o artă de a trăi specifică lumii urbane, un ansamblu de atitudini mentale, care, vreme de două veacuri, se desprinsese încet de „rusticitate", fără a învinge valorile tradiţionale; florentinii înşişi trebuiau să-şi importe *ethosul,* la fel ca lâna sau borangicul. Cu siguranţă, rafinamentele urbanităţii

ORĂŞEANUL

1. Strachină, blid (n.t.).

nu erau apanajul oricui; cetatea nu reuşea niciodată să atenueze în întregime asperităţile oamenilor care îi treceau porţile, dar reuşea totuşi să dea celor mai mulţi „o viziune unificată şi unificatoare asupra lumii" (B. Chevalier). Ritualuri civice, teatru sacru, predicări în masă contribuiau la aceasta, ca şi viaţa în confrerie, dar la drept vorbind urbanitatea decurge din moduri de a trăi pe care predicatorii rigorişti nu pregetau să le denunţe. Să ne oprim, ca şi ei, asupra expresiilor celor mai evidente ale „dragostei faţă de lume"; ele sunt fundamentale. Toţi autorii de *fabliaux* şi de cântece insistă asupra unei patimi burgheze: aceea de a-şi umple pântecele; ei nu exagerează prea mult.

Oraşul este locul privilegiat al consumului alimentar, în ceea ce priveşte cantitatea consumată, varietatea şi calitatea produselor oferite. Pâinea este aici de bună calitate; aproape pretutindeni, brutarii fabrică trei feluri diferite prin natura făinii folosite şi modul de cernere. Săracul mănâncă o pâine neagră rotundă, amestecată cu tărâţe, iar bogatul una frământată din grâu curat şi făină albă; din 1400 însă, pâinea albă nu mai este inaccesibilă lucrătorului, iar pâinea neagră foloseşte la tocătura dată animalelor, făcută din resturile de la masă.

Începând cu secolul al XIV-lea, pâinea nu mai reprezintă decât o parte din ce în ce mai redusă (aproximativ 30%) din cheltuielile pentru hrană. În burghezia toscană, este ridiculizat cel care îşi mănâncă spaghetele cu pâine; oamenii nu mai vor doar strictul

necesar, ci carne şi peşte. Căci orăşenii sunt în mod hotărât carnivori, atât prin necesitate, cât şi prin gust, dat fiind că nevoile industriei textile au cântărit din greu asupra orientărilor alimentare. Locuitorul din Frankfurt pe Oder consumă anual mai mult de 100 kg de carne de măcelărie în primii ani ai secolului al XIV-lea, iar în secolul al XV-lea, locuitorul din Carpentrasse, cu numai 26 kg pe an, este totuşi clar avantajat faţă de urmaşul său din secolul al XIX-lea. Dacă vitele sunt aduse uneori de departe, ele se îngraşă pe pajiştile închiriate de măcelari la doi paşi de oraş; fiindcă ţăranii păstrează pentru ei vitele bătrâne, calitatea cărnii este mai puţin bună la ţară, unde măcelăriile sunt, de altminteri, deschise cu foarte mare neregularitate. Această inegalitate de tratament se regăseşte în timpul celor o sută şaizeci de zile de post, când peştii oceanici şi de apă dulce umplu din belşug pescăriile, necunoscute la sat.

Totuşi, este de la sine înţeles că nivelurile socio-alimentare rămân multiple: când nu este hrănit pe şantier sau la masa maistrului (ca ucenicul sau calfa), zilierul trebuie să se mulţumească la prânz cu Pâine, ceapă şi brânză, iar masa lui de seară se compune, la fel cu cea a meşteşugarului modest, dintr-o supă în care pluteşte o bucată de carne fiartă îndelung, friptura apărând numai în zilele de sărbătoare. La consumatorii constanţi de carne (*majores,* bogaţii), rasolul şi friptura se succedă de două ori pe zi şi sunt însoţite de pateuri şi

sosuri cu atât mai picante cu cât mirodeniile, scumpe, nu sunt îndemâna tuturor. Calitatea peştelui – păstrăv, anghilă, tipar săi nisetru – dezvăluie nivelul unei mese de post, după cum claponul sau pulpa de berbec îl indică pe cel al unei mese de frupt.

Burghezul acordă mesei o importanţă foarte mare: e un aspect ce ţine de onoarea familiei; profesioniştii cuptorului şi ai cratiţei – nu există oraş fără cofetari, rotiseri, hangii şi maeştri bucătari – pregătesc uneori cinele festive în oraş, ospeţele de nuntă şi banchetele

confreriilor. De altfel, bucătăria bună poate deveni un element al renumelui urban: magistraţii municipali din Amiens se asigură, prin vizitele lor săptămânale, că maeştrii bucătari şi cofetari vând „gustări cu carne, mâncăruri şi pateuri bune" şi că tartele cu cremă ale faimosului Gilles Castel au mereu aceeaşi fineţe. Spre deosebire de sienezul Sermini, Franco Sacchetti nu-şi pierde vremea descriind savoarea felurilor de mâncare, dar pofta pentru istorisiri interesante îi vine mâncând. Prin urmare, autorii de *fabliaux* nu se înşelau: dacă oră-şeanul se alimentează în altă parte decât la tavernă, mintea lui se înviorează în faţa unei mese bune, acasă ori, câteodată, la baia de aburi în compania femeilor.

Pe vremea lui Sacchetti, părinţii oraşului considerau prostituatele ca fiind de două ori necesare: contribuiau la stăvilirea violenţei, protejau onoarea fecioarelor şi a soţiilor; de asemenea, stăpâneau – aspect la fel de important ca precedentul – dragostea nesăbuită. Se credea că banalizarea relaţiilor sexuale punea capăt rătăcirilor inimii, distrugătoare pentru autoritatea familială.

La început însă, aşa-numitele *meretrices* erau supuse arbitrarului, iar destrăbălarea figura printre greşelile majore. În *fabliaux,* femeii uşoare nu i se recunoştea dreptul de a întemeia un cămin (M.-T. Lorcin); bordelurile se închideau noaptea, în timpul postului, iar cetăţile care permiteau prostituţia publică erau rare. După 1350, constrângerile au mai slăbit, marca vestimentară a devenit discretă sau a dispărut şi, în special, municipalităţile au instituţionalizat prostituţia. În jurul anului 1400, la Veneţia, Florenţa, ceva mai târziu în oraşele franceze, autorităţile făceau din ea un element din ansamblul valorilor civice, un instrument de salvare publică. Şi aceasta, de comun acord cu preoţii.

Într-adevăr, de la mijlocul secolului al XIII-lea, cei mai lucizi dintre teologi au atenuat considerabil gravitatea simplului păcat trupesc, iar după 1300, autorii de tratate sau de manuale pentru confesori par a-l situa la limita păcatului venial. Punându-şi problema validităţii câştigului,

a calităţii muncii, deci a tarifului acestor *meretrices,* clericii introduceau deopotrivă un element de măsură şi raţionalitate în cedarea trupului pe bani. La trecerea din secolul al XIV-lea în secolul al XV-lea, ideile celor mai novatori au pus stăpânire pe ortodoxia dominantă: moraliştii săi susţineau că „trupescul" era firesc, că trebuia trăit în cadrul căsătoriei; dar, fiindcă recomandau o

căsătorie tardivă, chibzuită îndelung împreună cu rudele, fiindcă denunţau cu fermitate sporită păcatele împotriva firii, ei permiteau celibatarilor, în cele din urmă, să frecventeze prostituate, cu condiţia să se schimbe, odată cu înaintarea în vârstă şi căsătoria.

Aşadar, să nu ne mirăm că Bernardin din Siena nu spune nimic despre bordelurile sieneze sau florentine deschise ori extinse pe vremea lui; că, la Paris, fratele Richard nu suflă o vorbă despre prostituţie, că tinerii merg singuri sau în grupuri, în frunte cu şeful lor de confrerie, plini de veselie în *La Bonne Carrure...* Părinţii dădeau fiilor bani pentru fete şi vin.

Caracterul înfloritor al unei prostituţii organizate în special pentru tineri nu se explică însă numai prin clientelă. Căsătoriţii umili merg la bordelul obişnuit, cei mai avuţi au băile de aburi, care oferă în acelaşi timp plăcerile băii, ale mesei şi ale patului. Aceeaşi senzualitate veselă, lipsită de nelinişti se etalează în tradiţiile de breaslă, cântece, îmbrăcăminte, jocurile mimate, miniaturi.

J. Le Goff a arătat recent că purgatoriul a învins în planul doctrinei, la sfârşitul secolului al XII-lea şi începutul celui următor. Acest loc intermediar reprezenta speranţa pentru mulţi păcătoşi care, fie pentru gravitatea greşelilor, fie doar pentru condiţia lor, nu aveau înainte nicio şansă de a scăpa de infern. De acum încolo, contriţia finală îngăduie evitarea damnării şi intrarea într-un loc de suferinţe, dar şi de nădejde. Moartea bună şi, în consecinţă, mântuirea prin intermediul purgatoriului permit o viaţă bună. Organizarea trecerii dincolo necesită bani, dar creşterea densităţii reţelelor de asistenţă spirituală şi „democratizarea"

slujbelor fac posibilă moartea bună.

Noile structuri ale lumii celeilalte, cele ale sociabilităţii confraterne, îi încurajau deci pe orăşeni în modurile lor de viaţă. Ele erau răsplata muncii, pe care echipele mendicante o exaltau, odată cu viaţa activă şi împărţirea dreaptă a bogăţiilor. Câţiva predicatori ai apocalipsei puteau să condamne noul Babilon şi să înalţe ruguri pe care erau nimicite frivolităţile. O dată stinse focurile, condamnările erau uitate, iar negustorii şi meşteşugarii se puteau întoarce fără ruşine la activităţile şi plăcerile lor.

La mijlocul secolului, în cetatea neliniştită, câţiva negustori care se temeau pentru mântuirea lor îşi lăsau bunurile şi încercau să se răscumpere trăind în mijlocul săracilor; acuzaţia de cămătărie apăsa asupra deţinătorilor de bani, suspiciunea – asupra aplicării legii sau a învăţământului pe bani, dispreţul – asupra multor profesiuni meşteşugăreşti. Pentru susţinătorii unei morale tradiţionale, moneda era instrument diabolic, oraşul – odrasla lui Cain, iar munca – simplă Penitenţă. Cincizeci de ani mai târziu, această morală se făcea ţăndări.

Omobono, negustor din Cremona, nu încetase niciodată să-i ajute pe săraci, dar nu a abandonat munca şi câştigul. A fost canonizat în starea lui de negustor, puţin după anul 1200, şi foarte curând statuia

lui s-a înălţat lângă cea a Fecioarei, la intrarea principală în Duomo. Sfântul Francisc putea deveni – aşa cum susţinea episcopul din Pisa în 1251 – patronul negustorilor…

Cremona a avut şi un sfânt meşteşugar – la drept vorbind, un orfevrier – care cizelase cu mâna lui marea cruce din argint înălţată în catedrală. Alţi lucrători mai puţin iluştri îi dăruiau lui Dumnezeu o parte din truda lor, reprezentându-şi sfinţii patroni şi instrumentele meseriei lor pe vitraliile bisericilor, apoi pe retablurile din capelele confreriilor lor. Începând din secolul al XIII-lea, lunga procesiune iconografică a meseriilor urbane se desfăşoară

în edificii sacre sau pe monumentele civice: la portalul bisericii San Marco din Veneţia, la baza campanilei florentine, în palatul comunal din Siena. Sfântul patron profesional este figurat în decorul atelierului, capodoperele meşteşugului sunt uneori etalate la porţile catedralei, produsele muncii sunt expuse în timpul procesiunilor, în vreme ce negustorii, tâmplarii sau zidarii apar în teatrul profan sau sacru folosind cuvinte şi reproducând gesturi din meseriile lor.

Lucrătorii au apărut mai ales în reflecţia teologilor (în special la Paris, în jurul lui Pierre le Chantre) preocupaţi să justifice orice profesiune ce lucrează întru binele comun; intră astfel în spaţiul civic o cohortă de meşteşugari ale căror activităţi fuseseră altă dată considerate degradante, în timp ce se elaborează o teologie morală adaptată la dificultăţile şi pericolele fiecărei stări sau ale fiecărei profesiuni. Desigur, etica justificatoare este înainte de toate cea a grupurilor dominante, iar oamenii artelor mecanice care trudesc cu trupul lor sunt dispreţuiţi de bogaţi, apoi de intelectuali; „nu sunt muncitor cu mâinile”, exclamă Rutebeuf, dar, fapt major, munca nu blochează căile mântuirii, iar meşteşugarii sau negustorii nu-şi pun la îndoială nici demnitatea, nici funcţia socială. În oraş, frontiera morală esenţială îi desparte pe cei ce lucrează pentru *respublica* de ceilalţi. Cardinalul Robert de Courson propune ca leneşii să fie excluşi de la conducerea urbană; Dante rezervă locul cel mai ruşinos de pe lumea cealaltă „trândavilor care au trăit fără a merita dezaprobarea sau lauda”, iar François Garin Lyonezul proslăveşte viaţa activă; „Mai bine să acţionezi în zadar decât să stai degeaba”, spunea Paolo da Certaldo. De ce să ţii capitalul inert? Nicio comoară care să doarmă în oraş; până şi sacralităţile sunt lucrătoare; trupurile sfinte de care trebuia să te apropii în umbra criptelor ies din biserici în momentele de primejdie şi de sărbătoare şi participă la apărarea oraşului în aceeaşi măsură ca zidurile.

De aici invectivele clericilor împotriva cămătarilor –

nişte leneşi – care câştigă sau se îngraşă stând degeaba; duşmănia împărtăşită de toţi *mediocres* faţă de vechile ordine; dezgustul burghezilor francezi, în secolul al XV-lea, de a face din fiicele lor fecioare menite rugăciunii; neîncrederea din ce în ce mai accentuată faţă de cerşetorie, mai ales când este voluntară; voinţa şi gustul, chiar pentru cei ce duc o viaţă îmbelşugată, de a se deosebi de nobil ocupându-se de comerţ şi de

bancă sau exercitând o funcţie; în sfârşit, grija de a nu risipi o bogăţie pe care, de acum încolo, numai nebunii sau milenariştii o condamnă, în 1260, la Augsburg, Albert cel Mare făcea elogiul cetăţii stabile şi puternice datorită bogaţilor; numai aceştia, la vreme de restrişte, îi asigură paza, oferă arme şi hrană lucrătorilor care altfel nu ar putea supravieţui. Fireşte, nu toate mijloacele de dobândire sunt acceptabile, dar bogaţi şi bogăţii sunt astfel ridicaţi în slăvi, în vreme ce scrupulul legat de mijloacele înavuţirii se manifestă din ce în ce mai puţin: mulţi sfârşesc prin a considera (ca la Florenţa, în jurul anului 1430) cămătăria un păcat venial, la aceasta contribuind şi cazuistica riscului şi a pagubei. „A şti să câştigi bani este un lucru frumos şi o mare ştiinţă”, susţine Paolo da Certaldo; este şi un har de la Dumnezeu, adaugă dominicanul Giovanni Dominici cu puţin înainte de 1400. Nu numai că bogăţia este legitimă, dar ea favorizează progresul, virtutea, mântuirea. Predicatorii populari nu-i condamnă decât excesele, pun pălăriile de damă pe foc şi denunţă luxul podoabelor, însă evocă o societate apostolică de meşteşugari cinstiţi ducând o viaţă de burghezi, iar pe Fecioară – ca pe o doamnă care îşi primeşte prietenii într-o casă îmbelşugată.

Prin urmare, orăşeanul nu are de ce să-şi ascundă bogăţia, ea poate fi reprezentată cu minuţiozitate pe retablul oferit sfântului ocrotitor, desfăşurată pe faţada casei, prezentată oraşului. Nimicită uneori de săracii răzvrătiţi, ea este ritualic glorificată în timpul sărbătorilor: cu ocazia expoziţiilor *(mostra)* de ziua sfântului Ioan

Botezătorul la Florenţa, de Santa Maria Formosa la Veneţia, la paradele de Carnaval sau din luna mai la Metz. Bogăţia este în egală măsură o virtute civică şi personală; aşadar, nu trebuie irosită; este bine să te arăţi generos, dar cu măsură. Fiecare orăşean învaţă să-şi organizeze câştigurile şi cheltuielile, timpul, vorbele sau gesturile. Educaţia o recomandă, instrucţia o permite adesea.

„Trimite-ţi copilul la şcoală să înveţe cu dascăl bun şi priceput”, recomandă François Garin; nu pentru a citi romane sau povestiri ce îndeamnă la visare sau, mai rău, la amor, ci pur şi simplu pentru a *număra* bine şi „mai degrabă pentru a şti şi a înţelege calcularea aurului şi a monedei”. Preocupare practică aşadar, deja specifică negustorilor din secolul al XII-lea, dar şi preocupare revoluţionară la vremea sa, căci a condus, după cum sublinia H. Pirenne încă din 1929, la apariţia în Occident a primelor şcoli laice de la Antichitate încoace. Şi aceasta, nu pentru că şcolile clericale nu ar fi fost marcate de nevoile oraşului – se păstrează la Laon un manuscris din secolul al XII-lea conţinând optzeci de probleme foarte concrete referitoare la monede şi măsuri –, dar ele nu constituiau principala lor preocupare; acolo se cânta mult şi se vorbea în latină.

Şcoli elementare, particulare sau municipale, adaptate la nevoile fiilor de negustori şi de meşteşugari s-au înmulţit cam peste tot, dar mai întâi în Flandra şi Italia, fiind completate, cel puţin în metropole.

OMUL MEDIEVAL

de şcolile axate pe aritmetică, adevărate colegii tehnice. Totuşi, de-a lungul întregului Ev Mediu, organizarea şcolară a rămas adesea deficitară, vulnerabilă la împotrivirile Bisericii, la concurenţa preceptorilor, la lipsa de stabilitate a învăţătorilor şi la frecvenţa foarte neregulată a elevilor – care se duc şi vin de la prăvălii la şcoală şi de la şcoală la atelier, aceasta chiar şi la Florenţa. Însă deficienţele nu trebuie să ascundă un fapt esenţial; posibilitatea pentru burghez de a da copiilor fie la şcoală, fie acasă, fie pe lângă un notar, o instruire suficientă

pentru a conduce afacerile private sau, după caz, pentru a participa la treburile publice. Care era proporţia orăşenilor cu acces la lumea scrisului? Desigur, nu o vom şti niciodată, dar şcolarizarea îi conferă societăţii urbane trăsăturile specifice, îi dă puteri uriaşe, marchează toate manifestările culturale şi festive. Mai concret, şcolile urbane adoptă limba vulgară, propun lecturi practice, dezvoltă o scriere mai puţin preocupată de eleganţă, dar rapidă şi lizibilă (ca dovadă, *scriptura mercantesca* răspândită în oraşele toscane la începutul secolului al XIV-lea, registrele notariale), organizează cursuri de limbi moderne şi învaţă mai ales a „număra" bine. În evidenţele contabile private sau municipale, greşelile sunt rare, iar manevrarea cifrelor – fără a atinge virtuozitatea contabilă proprie veneţienilor şi toscanilor – este stăpânită pretutindeni.

Grija cronicarilor urbani de a număra, de a calcula totul traduce această deprindere, iar poetica numărului ce i se asocia la început face loc încetul cu încetul unei preocupări pentru precizie, sporită de catastrofele din secolul al XIV-lea; această preocupare apare deopotrivă în evaluarea puterii unui oraş şi în cronica familială (florentinul Lapo di Giovanni Niccolini dă socoteala foarte exactă – 67 de ani, 2 luni, 26 zile – a timpului petrecut de mama sa în casa familiei). Educaţia care impregnează mentalităţile citadine transformă riturile controlului social şi ale justiţiei, precum şi viziunea asupra lumii celeilalte şi practica religioasă. Totul este *ratio* într-un oraş negustoresc; orăşeanul trebuie să acţioneze *ragionevole* după contabilizare şi deducţie logică; dar *ragione,* capacitate de a înţelege trecutul, de a analiza prezentul şi de a prevedea viitorul, implică şi o ordine a universului, deci o măsură a timpului.

„Campane dicuntur a rusticis qui habitant în campo, qui nesciant judecare horas nisi per campanas"; aşa vorbeşte Jean de Garlande la începutul secolului al XIII-lea; nu pentru că orăşenii ar fi obişnuiţi cu orologiile mecanice sau cu automatele, ci fiindcă ei au, de două

generaţii, propriile lor clopote, montate în vârful unei biserici sau al unui turn; dangătul lor scandează timpul de lucru, semnalează deschiderea şi închiderea porţilor, ordonă ora stingerii sau cheamă sfat, pe scurt, ritmează un timp laic şi municipal.

După 1300, ele nu sunt decât un adaos la orologiile al căror cadre sau, mai târziu, ale căror ace mobile arată orele egale şi le fac

răsune prin carilonul lor sau prin loviturile automatelor lor. Cât despre orologiile astronomice – adevărate minuni –, ele precizează momentul cel mai prielnic pentru a te ruga la sfinţi, a întreprinde o călătorie sau a organiza o procesiune generală. În ciuda inexactităţilor, a opririlor, a neglijenţelor „administratorului” însărcinat cu întreţinerea, precum şi în ciuda specificităţii fiecărui timp urban, orologiul este un element fundamental al vieţii colective. Datorită orelor mecanice, patronul controlează timpul de lucru, pe care îl contestă calfele în curând, în vreme ce clericii sau prinţii văd în ele mijlocul de a disciplina mulţimile; „maşina care împarte cu atâta exactitate cele douăsprezece ore ale zilei îi învaţă pe oameni să respecte justiţia şi legile”, proclamă la puţin timp după 1500 o inscripţie ce domină orologiul palatului parizian din Cită; în 1481, canonicii Bisericii civice Saint-Nizier din Lyon, dorind un orologiu, le atrag atenţia consulilor că, „dacă s-ar face un asemenea ceas, mai mulţi negustori ar veni la târguri, cetăţenii ar fi tare uşuraţi, veseli şi fericiţi şi ar dori să ducă o viaţă mai bine rânduită”. Permiţând să se ordoneze mai bine timpul meselor, al rugăciunilor şi al distracţiilor, să fie retrăite cu precizie orele Pătimirii, orologiul constituie un element al amintitei *ratio* urbane, cu măsura gestului şi a comportamentului.

Valoare fundamentală a urbanităţii, onestitatea moravurilor este imediat dezvăluită prin atitudine şi gest; toţi autorii de cântece sau de elogii urbane insistă asupra civilităţii concetăţenilor lor: aşa-numiţii *citains* din Mainz

sunt, în *Guillaume de Dole,* de o curtoazie desăvârşită, femeile din Milano au, după spusele lui Bonvicino, un comportament regal, iar pentru Upicino toţi locuitorii Paviei „se arată afabili şi apropiaţi în relaţiile reciproce; sociabili, politicoşi, ei se ridică în picioare când intră cineva în încăpere". Invers, reprezentarea netrebnicilor sau a săracilor, întotdeauna dezordonată, defineşte codurile onestităţii urbane.

În această privinţă, viaţa este o extraordinară şcoală a gestului, dar să ne înţelegem: adesea, locuitorii vorbesc aici două limbi; fiecare grup socio-profesional dispune de propriul cod – formalismul se manifestă în toate mediile –, dar adoptă şi limba comună; civilitatea exemplară a oamenilor însemnaţi, care se răspândeşte şi se degradează, se împleteşte cu convenienţele specifice grupurilor sau li se alătură. Bineînţeles, educaţia familială este fundamentală; toţi autorii de *ricordi* insistă asupra ei; însă în disciplina corpului intervin confraţii, predicatorii, actorii de mistere, pictorii, sculptorii sau *municipes.* Controlul rezultă nu numai din jocuri sau din distracţiile patriciene, dar şi din constrângerile muncii, ale organizării halei şi ale ordinii publice…

Civilitatea nu înseamnă simplă imitaţie; dobândirea unui cod nu este nicăieri mai preţioasă ca la oraş. Este o problemă de onoare şi, uneori, de viaţă. Era periculos să te porţi necuviincios în apropierea unui loc sacru, să-ţi exprimi prea zgomotos durerea la vreme de

ciumă sau să prejudiciezi bunul renume al confraţilor într-o procesiune. Pe deasupra, nu exista sinceritate fără formalism, religie fără civilitate. Cunoaşterea uzanţelor *(savoir-vivre)* nu îi priveşte numai pe muritorii de rând, ci determină atitudinea faţă de sfinţi şi faţă de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu depinde de comportamentul credincioşilor, de modurile lor de a trăi (Francesco da Barberino îi compară pe cei ce nu ştiu să se comporte cum se cuvine cu vecinul lor de la masă cu cei ce fac acelaşi lucru în timpul comuniunii), de felul lor de a-i cinsti pe cei

puternici… (R. Trexier).

Orăşeanul învaţă aşadar, să mănânce cu măsură, fără prea mult zgomot, să-şi taie friptura, să intre într-o biserică, să se apropie de altar, să se adreseze unui străin în funcţie de rangul lui, să-şi moduleze vocea când se roagă, să nu se lase în voia unor gesturi de durere, să nu fie necuviincios în faţa unei imagini sfinte, sau în hală, sau în piaţa civică. El învaţă mai ales să formuleze un compliment, să-şi exprime sentimentele sau dragostea, să se arate curtenitor; căci există curtoazii urbane diferite de cele ale curţilor. Patricienii devin tot mai rafinaţi, dar seniorii din Metz ştiu să-şi umple întrecerile cu episoade burleşti, să danseze la cântecul fluierului, să accepte expresiile fără perdea venite direct din piaţa publică. În alte părţi, în densitatea socială, o formă de curtoazie este şi mai necesară, căci căsătoria ţine deseori, să o repetăm, de o politică individuală, de o alegere. Relaţiile preconjugale permit aprecierea calităţilor morale sau fizice ale unei eventuale asociate, iar vizitele, serenadele şi dansurile punctează cunoaşterea reciprocă progresivă.

Confreriile vesele şi de alt tip contribuiau la ritualizarea acestor relaţii, la eliminarea violenţei lor, la teatralizarea manierelor şi a conversaţiilor; nu reuşeau decât parţial, iar curtoazia calfei de la oraş amesteca brutalităţile cu mângâierile, dar ajungea uneori la plăceri împărtăşite. La sfârşitul secolului al XV-lea, dragostea se transformă într-un rău mai mare decât sifilisul, o boală urbană transmisă chiar de „curtezanele cinstite”.

Cumpătare, ordine, curtoazie; orăşenii acceptau lent şi inegal această urbanitate, datorită ritualurilor care îi obligau să trăiască în pace, să-şi stăpânească violenţa sau frica, să se elibereze de nebunie, să-şi exprime adeziunea sau supunerea.

Râsul şi contestarea formau, împreună cu gravitatea cortegiilor civice, un ansamblu necesar. În decembrie, la Carnaval sau în mai, nebunia şi gravitatea mergeau mână în mână, în timpul stabilit al sărbătorilor aparent libere, în care spontaneitatea participanţilor era stăvilită de

apartenenţa la confrerie. Dar, de mai multe ori pe an, orăşeanul putea să dea frâu liber bucuriei, să se lase în voia petrecerilor când era tânăr, să gesticuleze acoperit de capişon împreună cu băieţii de viaţă, nestatornici şi capabili să cânte la diverse instrumente; să râdă cu bufonii care declamă de pe scenă, cu sceptrul *” *

ORĂŞEANUL

mână, comori de antistrofe şi de satire aflate din piaţă, de la şcoală sau curţi, să facă dreptatea burlescă din timpul inversărilor de situaţie, în umbra moşului Carnaval, să dispară în zarva contra-muzicii şi să facă uz de suverana putere a contestării satirice împotriva celor puternici şi a ipocriţilor.

De asemenea, se întâmpla să lupte împotriva unui cartier rival, pentru a lua în stăpânire un pod la Veneţia sau Ronul la Beaucaire, dar în veselia şi în mijlocul cetăţenilor; să asocieze nebunia şi visul epic purtând straiul arcaşilor care îşi imaginau un spaţiu sălbatic şi forestier sub ziduri, se dedau acolo plăcerilor vânătorii şi tirului (ca tinerii evocaţi de Galbert de Bruges în spatele regelui lor sau, mai târziu, ca aşa-numiţii *yeomen Iyoungmen* din cetăţile şi burgurile engleze în spatele lui Robin Hood, monarhul din mai), apoi defilau în ordine sau chefuiau pe seama prăzilor meritate, în tovărăşia victimelor obligate să bea vinul pe care trebuiseră să-l plătească.

Tot ritualic, orăşeanul – tânăr sau mai puţin tânăr – putea să se lase cuprins de emoţie în piaţă în faţa unui om sfânt, taumaturg care, vreme de ore întregi, făcea mulţimea să râdă ori să plângă (asemeni actorilor din mistere), îmbina povestiri triviale şi evocări înspăimântătoare, denunţa mâncătorii de oameni, clericii dezmăţaţi, răutatea femeilor, dar susţinea şi ascultarea faţă de părinte, stăpân şi magistrat.

Aceste rituri regeneratoare sau purificatoare favorizau unanimismul; ele se integrau într-o religie ale cărei liturghii esenţiale se desfăşurau pe căile cele mai importante ce duceau de la o poartă ceremonială la piaţă

sau la palatul municipal.

Magistraţii au' înţeles foarte repede că o politică de realizări impunătoare constituia un excelent mijloc de dominaţie. Cele mai puternice ghilde au înălţat în Flandra sau Artois hale trufaşe şi turnuri ce flancau pieţele. În Italia, după victoria populară, în Alsacia, după cea a meseriilor, au apărut palate, destinate să adăpostească noile instituţii comunale, care dominau turnurile nobile (în Italia) şi proclamau triumful urban pe lângă vaste spaţii libere, lent înfăptuite. Eforturile au fost mult mai târzii în oraşele tipic franceze, unde adesea clopotniţa unei *colegiale*1 servea, în unele cetăţi, drept turn *(beffroi),* iar o biserică mendicantă servea drept loc de întâlnire.

Dacă nu se situau întotdeauna – departe de aşa ceva – în centrul topografic, monumentele civice se aflau în inima unui spaţiu social, istoric ori sacru, la a cărui glorificare contribuia practica teatrală sau ceremonială. Strada, întortocheată în realitate, devenea, datorită desfăşurărilor fastului, o arteră grandioasă, în vreme ce *loggias,* balcoane şi porticuri supraetajate ale palatelor se transformau în scene maiestuoase ale puterii colective.

Acolo se formează sau ajung procesiunile şi cortegiile. Acestora li se pot adăuga accesorii dramatice, narative sau simbolice, procesiunea

1 Biserică ce avea un consiliu de canonici, fără a fi totuşi catedrală (n.t.).

constituind structura de bază a sărbătorii civice. Îndărătul crucilor, sub egida sfinţilor, comunitatea masculină a cetăţenilor îşi demonstrează forţa în faţa grupurilor liminare; cortegiul, lungă siluetă narativă, formulează cu claritate reguli politice care nu apar decât mult mai târziu în scrierile teoretice; el face masa de spectatori să înţeleagă nemijlocit ordinea demnităţilor. Dacă uneori izbucnesc conflicte legate de întâietate, ele se exprimă în interiorul sistemului ceremonial, nu în afara lui. Nicio *Senza* veneţiană, nicio zi de Sfântul Ioan Botezătorul florentină, niciun *Schwoertag* strasbourghez nu au iscat

dezordine sau revoltă. Cetăţenii ştiu că adunările lor ceremoniale periodice (treisprezece procesiuni generale la Bruges, şaisprezece procesiuni ducale anuale la Veneţia; cel mai neînsemnat orăşel organizează mai multe, printre care ce, a a lui *Corpus Christi,* pretutindeni transformată în manifestaţie civică) sunt indispensabile pentru menţinerea comunităţii lor. Contextul liturgic în care sunt alcătuite procesiunile sanctifică aranjamentul ierarhic: fiecare îşi ocupă locul în spatele stindardului, în rândul atribuit prin hotărârile municipale. Cortegiul exprimă în mod făţiş reuniunea puterilor teritoriale sau ale confreriilor în jurul magistratului; el transgresează vechile frontiere intraurbane şi, în tablourile care îl punctează sau îi ritmează itinerarul festiv, repertoriul tradiţiilor populare se îmbină cu invenţiile elitelor cultivate.

Procesiunea este eficace – relicvele şi triumfurile sale o dovedesc –, ea aminteşte că unirea cetăţenilor în spatele magistraţilor şi al crucilor lor a pus capăt molimei, a descurajat duşmanul sau a făcut posibilă victoria. Altfel spus, prin ordinea sa, prin opririle ei simbolice, prin cânturile ce se înalţă, prin decor, procesiunea ilustrează ideile călăuzitoare ale teologiei urbane; ea îi convinge pe participanţi că oraşul este, potrivit metaforei lui Guillaume d'Auvergne, un edificiu comun de cetăţeni liberi şi uniţi care trăiesc datorită concordiei într-un cadru miraculos. Loc al armoniei fizice şi sociale, oraşul învinge în cele din urmă – după cum arată istoria civică – dezordinea sau duşmanii. El îi striveşte pe monştri – legendele o spun –, răspândeşte pacea – frescele palatelor municipale o ilustrează. Mai veche decât Roma, uneori distrusă, dar întotdeauna reconstruită, cetatea renaşte neliniştită, datorită puterilor ei tutelare, propriei virtuţi şi valorii locuitorilor săi; frumoasă, sfântă şi curtenitoare, astfel apare ea, fie în mişcare, în jocurile mimate, fie imobilă, sculptată în piatră, la Pisa, şi cu două secole mai târziu, la Toulouse.

Totul ne îndeamnă să credem că triumfurile citadine au rămas, până în secolul al XVI-lea, nişte instrumente

eficace de adeziune populară la valorile civice; căci timpul sărbătorii era şi cel al îndurării; proscrişii primeau daruri, iar prinţii inventaţi împărţeau jetoane de prezenţă ce dădeau dreptul la pomeni. Magistraţii ştiau să răsplătească mulţimea; vinul curgea din belşug; săracii îşi aveau porţia.

ORĂŞEANUL

când nu fuseseră goniţi înainte de distracţii; totul, într-un cadru urban în întregime schimbat de florile presărate pe străzi, de perdele sau de baldachine.

Să ne despărţim de orăşeanul medieval cu această imagine de sărbătoare. Undeva în Europa urbană a anilor 1500, el – de ce nu un meşteşugar? – contemplă în mijlocul procesiunii nişte oameni care, defilând împreună cu cetăţenii în spatele slujbaşilor regali sau al supuşilor prinţului, se îndepărtează totuşi de oraş prin gândire şi ambiţie. Unii trăiesc la castel, mai mult decât îndărătul zidurilor; alţii îşi înalţă palate a căror somptuozitate întoarce spatele străzii; ei se izolează în măreţia lor şi nu mai au, cu egalii lor, legăturile de altă dată.

Dar el însuşi face haz de crucile ţărăneşti, când converg spre catedrală, joacă rolul ciobanului în casa de la ţară, arătându-se, în acelaşi timp, dur faţă de lucrători sau faţă de bădăranii abia sosiţi la oraş. La fel ca stimabilii faţă de el, cu treizeci de ani mai devreme. De-acum stabilit, modest dar dispunând de strictul necesar, nemaifiindu-i frică de sărăcie graţie cercurilor de prieteni şi de confraţi, temându-se de Dumnezeu, dar nu de trecerea în lumea cealaltă – a plătit preţul –, trăind în pace îndărătul zidurilor, câteodată primul în satul său urban, prea puţin îi pasă că mai-marii vorbesc tare sau că nevoiaşii sunt alungaţi într-o dimineaţă, fiindcă ciuma ameninţă. Treizeci de ani de viaţă urbană şi de constrângeri dominate l-au făcut să aibă cugetul împăcat; el crede în cetate. Aceasta este partea lui din binele comun, rod a patru veacuri de reuşite. Aceasta este puterea lui şi a vecinilor lui negustori. Ea le-a trimis fiii pe drumurile lumii…

Referinţe bibliografice

Aries, Philippe şi Duby, Georges (coord.), *Histoire de*

la vieprivie, vol. II.

De l'Europe fâodale à la Renaissance, Seuil, Paris, 1985. Burguiere, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine;

Zonabend, Françoise (coord.), *Histoire de la familie,* Armand Colin.

Paris, 1986. Chevalier, Bernard, *Les Bonnes Villes de France,* Paris, Aubier-Montaigne.

1982. Cohn, Samuel Kline, *The Laboring Classes în Renaissance Florence,* New

York, Londra, 1980. Duby, George (coord.), *Histoire de la France urbaine,* vol. II, *La Viile medievale des Carolingiens à la Renaissance,* Seuil, Paris, 1980. Le Goff, Jacques, *Pour un autre Moyen Âge,* Gallimard, Paris, 1977;

L'imaginaire mădieval, Gallimard, Paris, 1985; *La Bourse et la Vie, ăconomie et religion au Moyen Âge,* Hachette, Paris, 1986.

OMUL MEDIEVAL

Little, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy în Medieval* 1

Europe, New York, 1978.

Muir, Edward, *Civic Ritual în Renaissance Venice,* Princeton (N.J.), 1981.1 Rossiaud, Jacques, *La Prostitution medievale,* Flaminarion, Paris, 1988.1 Ruggiero, Guido, *The Boundaries oferos. Sex, Crime and Sexuality in*

Renaissance Venice, Oxford University Press, New York-Oxford.

1985. Trexier, Richard C, *Public Life în Renaissance Florence,* New York.

1982. Weissman, Ronald F.E., *Ritual Brotherhood în Renaissance Florence.*

New York, 1982.

Capitolul V

INTELECTUALUL

Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Un om născut între anii 1.000 şi 1400 ar fi înţeles termenii „femeie" *(mulier)*, „cavaler" *(miles)*, „cetăţean" *(urbanus)*, „negustor" *(mercator)*, „sărac" *(pauper)*: n-ar fi

priceput însă semnificaţia cuvântului „intelectual” *(intellectualis)* atribuit unui om. Pentru cei ce frecventau şcoala, omul era mai degrabă raţional *(animal raţionale* şi din nefericire *mortale),* însă această definiţie, provenind de la Aristotel, se aplică omului în general. Adjectivul „intelectual” însoţea diferite substantive şi prezenta câteva variaţii de sens. „Substanţa intelectuală” (opusă „substanţei materiale”) era spiritul sau sufletul; „cunoaşterea intelectuală” (opusă „cunoaşterii sensibile”) era acel tip de cunoaştere ce depăşea instrumentalitatea simţurilor, croindu-şi drum către surprinderea formelor. Aristotelicii vorbeau şi de o „plăcere intelectuală” (rezervată celor aleşi şi cu totul diferită de cea „senzuală”), şi de o „virtute intelectuală” (diferită de cea „morală”), urmând vechea analiză a *Eticii nicomahice.*

Are această introducere vreo legătură semnificativă cu tema „intelectualul în Evul Mediu”? Fără îndoială că da. Termenul modern „intelectual”, desemnând nu o calitate, ci o categorie de persoane, intră în circulaţie foarte târziu, în Franţa sfârşitului de secol al XIX-lea, odată cu *Manifeste des intellectuels* (în care un grup de scriitori se proclamau solidari cu Zola în legătură cu afacerea Dreyfus). Însă această vocabulă atât de recentă se pretează de minune scopului nostru – acela de a identifica un tip de om care, în veacurile de mijloc, „muncea cu cuvântul şi cu mintea”, nu trăia din veniturile pământului, nefiind constrâns să „lucreze cu mâinile” şi, într-o măsură variabilă, era conştient de această „diferenţă” dintre el şi celelalte categorii de oameni.

Raţiunea adecvării termenului „intelectual” la un grup de oameni „medievali” rezidă şi într-o nuanţă precisă, chiar dacă subînţeleasă, a semnificaţiei adjectivului „intelectual”: folosirea lui în acea vreme trimitea la virtute, cunoaştere şi plăcere. În toate contextele citate, într-adevăr, „intelectual” înseamnă ceva considerat a fi mai elevat şi mai vrednic de stimă decât opusul său şi desemnează o calitate indiscutabil pozitivă. Aprecierile şi judecăţile intelectualilor medievali asupra lor înşişi au

acest numitor comun: propria activitate sau profesie are în ochii lor o reputaţie deosebită (chiar dacă adesea

contestată de ceilalţi) faţă de celelalte activităţi sau profesii. Se pare deci că, din punctul nostru de vedere, modern, suntem pe deplin îndreptăţiţi să vorbim de un „intelectual medieval"; analiza tipologică ne va oferi, cred, noi confirmări.

Pentru a-i desemna pe cei pe care noi îi numim intelectuali, omul medieval folosea, desigur, alţi termeni: trebuie să-i amintim, întrucât ei ne înfăţişează deja mai multe tipuri de intelectuali. „Maestru" şi „profesor" erau termeni care numeau acelaşi lucru: era vorba despre persoane care predau după ce studiaseră; dar, lucru curios, în vreme ce *magister* desemna întotdeauna o calitate indiscutabilă de elevaţie morală şi de demnitate, *profesor* poartă adesea cu sine o urmă de ironie la adresa aerelor şi a îngâmfării unor personaje „care se încred prea mult în ştiinţa lor". Este o conotaţie negativă pe care o întâlnim spre exemplu la Abélard, atunci când vorbeşte despre „profesorii de dialectică", şi la Ioan din Salisbury, uimit şi ironic dinaintea limbuţiei lor.

„Erudit" şi „doct" reprezintă termeni mai neutri, desemnându-i pe cei ce au studiat şi au acumulat cunoştinţe din cărţi. Termenul „filosof este, într-un fel, mai puţin semnificativ: o uşoară bănuială de laicitate, spre deosebire de cei care studiază îndeosebi *pagina sacra,* face ca folosirea lui să fie mai rară. Filosofi rămân mai ales anticii, chiar dacă unele personaje îşi revendică în mod conştient acest nume: Abélard se declară „filosof al lumii" şi, într-un al doilea moment, „filosof al lui Dumnezeu", iar Siger şi tovarăşii săi „averroişti", afirmă că sunt filosofi într-o accepţie foarte precisă. Unii dintre învăţaţi se consideră *viri scientifici* (Bradwardine în secolul al XIV-lea); mulţi se declară *speculativi,* adică dedicaţi celei mai înalte activităţi omeneşti în viziunea platonico-aristotelică; iar toţi se consideră şi sunt numiţi *litteraţi.*

Litteraţi reprezintă categoria cea mai largă şi, prin

forţa împrejurărilor, cea mai imprecisă: erau *litteraţi* toţi cei care ştiau să citească şi să scrie, şi stăpâneau lumea cuvintelor (discursul oral şi scris, predica, lecţia sau tratatul), constituind în acele veacuri o minoritate neînsemnată în raport cu vastul grup al „neliteraţilor" (zişi şi *idioţi, semplices* sau *rudes).* „Neliterat" era la rândul său un termen cuprinzător: îi îngloba pe cei ce nu ştiau nici să citească, nici să scrie (cei pe care noi îi numim analfabeţi), dar şi pe alţii, cei care nu cunoşteau latina, limba prin excelenţă, sau abia o ştiau (ca în cazul englezilor *lords* din secolul al XIV-lea), sau nu ştiau să scrie în latină, dar înţelegeau câte ceva din ea.

Un lucru este sigur: „literatul" era aproape întotdeauna, mai ales în primele veacuri de după anul 1.000, un cleric; prin urmare, pentru o lungă perioadă, cei doi termeni coincid. Isidor din Sevilla (secolul al VII-lea) fusese exact în definiţie, însă vag în desemnare („cleric este acela care se dedică vieţii religioase şi caută desăvârşirea morală"): însă îndepărtându-ne de anul 1.000, iată-l deja, în secolul

INTELECTUALUL

al XIII-lea, pe Giacomo din Viterbo declarând semnificativ: „Uneori orice literat este numit în mod impropriu cleric, pentru faptul că toţi clericii trebuie să fie literaţi". Cu un veac mai târziu, Konrad din Megenberg, descriind ordinea scolastică, numeşte „cleric" orice membru al aparatului şcolii, fără deosebire de nivelul de studii sau de disciplina predată. În pofida acestor oscilaţii, mai bine zis a procesului specific de laicizare a acestei figuri, clericii apar ca un grup lesne de identificat şi ca o forţă ce orienta organizarea şi deopotrivă disensiunile din societatea acelor vremuri.

Poate fi util să deosebim un sens tare şi un sens slab ale cuvântului „intelectual", două tipuri între care se desfăşoară, desigur, o gamă întreagă de activităţi numite pe bună dreptate intelectuale. Vom numi „intelectual" în sens tare pe omul care nu numai că desfăşoară o activitate intelectuală, dar este angajat şi în transmiterea capacităţii

sale de investigare, dotată cu instrumente proprii, cu un traseu de dezvoltare şi cu finalităţi bine definite; este natural ca el să fie în primul rând un învăţător, adică *magister* în şcoala de atunci, în schimb, un sens slab pentru termenul „intelectual" este aplicat oamenilor care s-au folosit de inteligenţă şi de cuvânt, schimbându-şi însă adesea rolul şi contextul activităţii, într-un mod care de multe ori dezvăluie o anumită indiferenţă faţă de finalitatea propriei munci: oameni care au fost la vremea lor diplomaţi, avocaţi, episcopi, scriitori *free lance,* preceptori, ca Ioan din Salisbury şi Vincent de Beauvais. În cazul lor se observă o mai slabă conştiinţă a „diferenţei", legată, cred, tocmai de faptul că ei nu sunt nişte maeştri propriu-zişi, interesaţi să transmită ucenicilor instrumentele muncii lor, asemenea meşteşugarilor din ateliere.

Dar, întrucât pe intelectual, atât în sens tare, cât şi în sens slab, îl descoperim încă de la începutul examinării noastre şi într-un context uşor de identificat (oraşul şi şcoala), ni se pare util să ne începem istoria pornind de la Europa de după anul 1.000 şi de la marea sa transformare.

I

Redeşteptarea vieţii oraşelor, o mişcare opusă celei caracteristice pentru epoca începută în veacul al treilea al erei noastre, este desigur un fenomen lent, care capătă totuşi în secolul al XII-lea un profil atât de marcat, încât nu numai istoricii moderni, de la distanţă, ci şi oamenii vremii l-au putut observa şi întâmpina, cu sentimente fără îndoială diferite (bunăvoinţă, orgoliu, oroare), însă mereu ca pe un fapt lipsit de echivoc.

În Europa secolului al XI-lea, centrele urbane erau încă puţine şi slab dezvoltate, iar iniţiativa culturală se afla, tocmai de aceea, în mâinile abaţiilor şi ale puţinelor catedrale capabile să organizeze şi să administreze învăţământul. Ţinând cont de raritatea lor încă foarte

evidentă din acest secol, carierele paralele a lui Lanfranco din Pavia şi a marelui Anselm din Aosta ne apar exemplare. Lanfranco, născut la câţiva ani după anul 1.000, studiase dreptul şi artele liberale la Bologna şi întemeiase o şcoală la Avranches, în Franţa. Intrat în mănăstirea Bec, în Normandia, conduce şcoala de acolo, care devine din ce în ce mai cunoscută în lumea culturală a epocii (aici studiază dreptul marele specialist în drept canonic Yves de Chartres): în 1070 devine arhiepiscop de Canterbury, unde moare douăzeci de ani mai târziu. Se citează pretutindeni această carieră atât de tipic medievală şi atât de ciudată pentru noi, modernii, o carieră internaţională desfăşurată în regiuni foarte diferite ca limbă vorbită, în nişte vremuri în care mijloacele de comunicare nu erau încă nici frecvente, nici prompte; totuşi limba latină şi instituţiile monastice ofereau, se presupune, acea încurajatoare uniformitate contextuală esenţială pentru un intelectual, care era şi un organizator.

Să dăm citire acestui pasaj din Lanfranco: „Atunci când obiectul disputei poate fi explicat mai limpede urmând regulile artei logicii, atât cât pot, ascund aceste reguli în formulele credinţei, căci nu vreau să par mai încrezător în această artă decât în adevărul şi autoritatea Sfinţilor Părinţi […]”. În această atitudine, pe care am fi meschini numind-o doar prudentă, putem surprinde, pe lângă primele tentative timide ale unei încrederi mai substanţiale în logică, substratul profund şi viu al vieţii monastice. Ea se deosebeşte de cultura şcolii de la oraş, care va apărea peste puţină vreme, şi la un nivel teoretic: în vreme ce problema acesteia va fi de *certificare fidem,* călugării apar angajaţi în *clarificare fidem.*

Nu ne putem sustrage însă de la impresia că prin sine interesanta carieră a lui Lanfranco o prefigurează pe aceea, mai cunoscută şi mai prestigioasă, a lui Anselm din Aosta. Anselm devine stareţ în 1063 şi abate în 1078, în aceeaşi mănăstire din Bec, întemeiată de cavalerul normand Herluin. Va ajunge, la rândul său, la Canterbury în calitate de arhiepiscop, în toiul luptei pentru investitură

dintre regele Angliei Henric Beauclerc şi pontiful roman Pascal al II-lea. Cu greu l-am putea numi pe Anselm intelectual: în cazul său, ambianţa paşnică a mănăstirii şi atmosfera ei de meditaţie prevalează asupra cercetării. Dar câte trăsături de „intelectual" poseda acest sfânt, călugăr şi arhiepiscop! în primul rând, nevoia de a găsi în credinţă o „înţelegere"; apoi, cea de a transmite călugărilor săi, confraţi ori discipoli, un instrument care era cu siguranţă intelectual şi cultural; şi încă, forma uneia dintre operele sale cele mai importante, *Monologion,* structurată ca o *disputatio*; în sfârşit, onestitatea intelectuală de a căuta o confruntare eficace şi pasionantă, ca aceea cu ignorantul din *Proslogion.*

Credinţa constituie însă un fapt individual şi în sine netransmisibil: de acest caracter al meditaţiei anselmiene este legată calitatea esenţială a învăţăturii sale, care o distinge de aceea a maeştrilor din

şcolile citadine ce încep să apară. În liniştea protectoare a mănăstirii, Anselm predă unor discipoli care îi sunt şi confraţi; între maestru şi elev nu există acel raport economic, prezent în schimb în afara mănăstirii, un raport „real" între cel care dă şi cel care primeşte. Cercetarea lui Anselm este încă foarte asemănătoare cu o rugăciune: este un exemplu de meditaţie tacită, înfăptuită mai întâi în sinea lui şi comunicată apoi confraţilor, în scris.

Roscelin este un contemporan mai tânăr al lui Anselm, însă raportul său cu elevii (a predat la Compiègne, Tours şi Loches) trebuie să fi fost destul de diferit, din puţinul pe care îl ştim. Episcop la Soissons şi apoi arhiepiscop la Reims, profesor la oraş, el nu mai păstrează niciun raport de familiaritate cu elevul său cel mai dotat, Abâlard, după cum aflăm dintr-o scrisoare foarte dură şi stranie: Abélard fusese un simplu, şi probabil puţin iubit, elev plătitor.

Şcoala catedrală de la Tours era tocmai una dintre şcolile care, de la sfârşitul veacului al XI-lea, mărturiseau în favoarea activismului episcopatului din Franţa: în

comparaţie cu o Germanie aproape descoperită şi cu provinciile italiene încă slab dezvoltate, şcolile de la Reims, Laon, Chartres, Orlă – ans, Tours şi Paris ofereau un cadru mult diferit, la care contribuiau pacea garantată de Capeţieni şi extraordinara dezvoltare economică a „dulcii provincii a Galiei". Fiecare dintre centre strălucea prin studierea unei anumite discipline: se mergea la Laon pentru instruirea în teologie (cu riscul decepţiilor ulterioare, ca în cazul zbuciumatului Abélard); la Chartres se deprindea lectura *physica,* însemnând combinarea filosofiei naturale cu *pagina sacra;* la Orléans erau studiaţi poeţii; la Paris, retorica, dialectica şi teologia.

Structura şi viaţa oraşelor se sprijineau acum pe diviziunea muncii şi pe specializare: învăţământul devenea una dintre munci, la fel ca activităţile meşteşugăreşti şi comerciale. Apărea prin urmare necesară o definire precisă a sa, realizată prin indicarea îndatoririlor, avantajelor şi domeniilor în care această activitate se putea exercita, a timpilor ce alcătuiau ritmul de lucru al profesorului şi al elevului. Un exemplu: Abélard, într-una din primele şederi pariziene, pentru a evita noi *querelles,* merge să predea pe muntele Sainte-Genevieve (unde se va întoarce mai târziu ca om matur, faimos şi nefericit), abia ieşit de sub jurisdicţia unui *scolasticus.* Acesta din urmă avea din Partea episcopului sarcina de a conferi *licenţia docendi* (gratuit, într-adevăr, însă pe baza unor criterii considerate indispensabile).

Într-un context similar, care se schimbă odată cu creşterea noilor centre, cu noile concesii de *status* social şi juridic acordate profesorilor şi elevilor, dar şi cu o rigidizare progresivă a structurilor, se va naşte universitatea. Cel dintâi moment de mare importanţă al acestei evoluţii îl reprezintă edictul conciliului de la Lateran (1179), care stabileşte că fiecare capitul din catedrale are îndatorirea de a ţine o şcoală; se vor adăuga însă şi alte „carte", în diferitele centre.

OMUL MEDIEVAL

marcând dezvoltarea noii instituţii: câteva dintre ele

ne dezvăluie voinţa Bisericii de a-şi menţine monopolul asupra acestei activităţi, altele, rezistenţa opusă de profesori şi elevi. Acest fapt genera tensiuni când, în 1200, papa şi regele au căzut de acord în a stabili egalitatea dintre student şi cleric, revoltele care însângeraseră străzile şi tavernele între biserica Saint-Germain-des-Prés şi fluviu s-au calmat. Cum se întâmplă adesea, „cartele" şi legile domolesc elanul vital al unui fenomen spontan, iar mai târziu, unii, dându-şi seama, deplâng această primă fază vie şi agitată. Cincizeci de ani mai târziu, cancelarul Philippe de Greve va scrie: „Odinioară, pe când fiecare profesor preda pe cont propriu, iar de universitate nici măcar nu se auzise […], exista dragoste de studiu. Acum […] lecţiile au devenit rare, învăţământul se reduce la foarte puţine lucruri, iar timpul sustras lecţiilor este consumat în discuţii vane…"

Dacă aruncăm o privire asupra contextului doctrinar în care activa intelectualul nostru între jumătatea celui de-al XII-lea şi cel de-al XIII-lea secol, observăm că mediul material se prezintă mai diferenţiat de la un centru la altul, date fiind legăturile pe care şcoala trebuia să le aibă cu diferitele puteri politice (regele la Paris, împăratul la Bologna, papalitatea pretutindeni), în vreme ce traseul doctrinar are o dezvoltare mai omogenă şi prezintă o tendinţă mai uniformă în diferitele universităţi. Acest fapt priveşte îndeaproape evoluţia figurii profesorului şi a competenţelor sale.

Feluritele discipline erau organizate după vechea schemă a celor şapte arte liberale: *trivium* (gramatica, logica şi retorica) şi *quadrivium* (aritmetica, geometria, muzica şi astronomia). Această „cale către înţelepciune" era percepută ca o introducere la expresia supremă a cunoaşterii umane, adică la doctrina mântuirii sufletului, teologia, însă raportul cu aceasta din urmă nu a fost niciodată atât de liniar cum apare prezentat în clasica relaţie dintre *domina* (teologia) şi *ancillae* (celelalte discipline). În orice caz, dacă învăţarea şi predarea teologiei erau considerate drept scopul ultim şi

încoronarea doctrinei şi a carierei intelectualului, în realitate, şi în unele cazuri foarte curând, disciplinele ce ţineau de cursurile pregătitoare (disciplinele artelor, medicina şi dreptul), ieşite din sânul învăţământului propedeutic, au devenit autonome. Extinderea şi „eliberarea" disciplinelor s-au petrecut sub presiunea a doua fenomene: pe de o parte, conţinutul fiecărei ştiinţe din *trivium* şi din *quadrivium* se multiplică odată cu multiplicarea surselor, iar pe de altă parte, însăşi structura „septuplă explodează şi se fărâmiţează în noi câmpuri de investigaţie.

INTELECTUALUL

Chiar în zorii acestei epoci, în prima jumătate a veacului al XII-lea, există un personaj, Abélard, care corespunde aproape tuturor criteriilor intelectualului „tare". Rămâne exemplară o declaraţie de-a sa cuprinsă în autobiografia *Historia calamitatum mearum* (şi să observăm, în treacăt, că însuşi faptul de a scrie o autobiografie reprezintă un fenomen dacă nu unic, în orice caz rar). Ea sună astfel: „Extrema sărăcie în care trăiam a fost cea care m-a îndemnat să deschid o şcoală [...] şi astfel, recurgând la singura artă pe care o cunoşteam, în loc să lucrez cu mâinile, am început să trag foloase din lucrul cu cuvântul". Abélard face aici aluzie la munca sa în şcoala Sfântului Duh, întemeiată lângă Troyes, unde a predat cele mai dragi două discipline ale sale, logica şi teologia.

Acest breton încăpăţânat se făcuse cunoscut foarte repede: abandonându-şi dreptul la primogenitură, şi odată cu el cariera de cavaler, se avântase cu o pasiune deja polemică înspre studiul logicii, pe care o numea, după Augustin, „ştiinţa ştiinţelor". Primii paşi ai carierei sale, marcaţi de caracterul lui tenace şi de luările sale de poziţie întotdeauna originale, sunt pilduitori pentru studiul figurii intelectualului din secolul al XII-lea, o epocă de „renaştere": ne aflăm deci în fericita postură de a putea studia un tip, dincolo de personaj. Limbajul autobiografic este unul militar, după cum s-a observat: el doreşte să

„cucerească citadela studiilor, Parisul”, se pregăteşte de asedii neîncetate de şcoli şi catedre, studiază şi pune în practică „felurite strategii”, cum ar fi apropierea treptată dinspre Melun şi Corbeil către centrul râvnit, noua Atena. Dar, cu toate că limbajul naraţiunii este adesea unul cavaleresc, comportamentul său, aşa cum am văzut în fraza scrisă despre şcoala Sfântului Duh, este mai degrabă cel al unui negustor: cum acesta din urmă îşi vindea timpul (cunoaştem disputele care au precedat recunoaşterea eticii negustorului), tot astfel profesorul îşi vindea ştiinţa. Însă atât timpul, cât şi Ştiinţa nu erau numai nişte daruri de la Dumnezeu, ci chiar aparţineau acestuia: profesorul de la oraş a trebuit să lupte pentru a impune prestigiul unui învăţământ care trezea neîncrederea într-o doctrină răspândită în afara înaltei protecţii tacite a instituţiei monastice.

Multe evenimente din viaţa dramatică a lui Abélard ne pot ajuta să ilustrăm acele caracteristici pe care le-am considerat legate de figura intelectualului „de profesie”. Să subliniem câteva dintre ele. Înainte de toate, aptitudinea şi talentul critic, exercitate în diferite domenii, de la faimoasa „ceartă a universaliilor”, împotriva bătrânului Profesor Guillaume de Champeaux, până la critica pe text, care uneori l-a expus unor adevărate încăierări (de exemplu, cu călugării de la kaint-Denis, în legătură cu identificarea patronului lor), însă cel mai adesea l-a îndrumat către analize magistrale, cum este aceea din

prologul la *Sic et non,* unde sunt enunţate regulile interpretă „discordanţelor”. Aceeaşi metodă îl conduce înspre acordul, fragil dar nu precar, dintre creştin şi filosof în *Dialog,* ultima sa operă.

Alături de această înzestrare vom pune zelul pasionat şi neîntrerupt pentru predare, pentru comunicarea ideilor şi lecturilor sale. Să amintim un singur exemplu, pe cel mai impresionant: bolnav, istovit şi dezamăgit, la Cluny, după spusele abatelui Petru Venerabilul, „continua să

predea, să scrie şi să dicteze”. La fel procedase în anii de tinereţe şi fericire la Paris, ca şi în anii fervorilor şi strădaniilor de la şcoala Sfântului Duh. Însă Abélard mai posedă o calitate caracteristică pentru intelectualul de rasă: în orice domeniu şi în orice moment al învăţământului pe care-l profesa, mai aproape de inimă îi era mai degrabă metoda de investigare decât obiectul de investigat, mai degrabă traseul teoretic al analizei decât tema în sine. O enormă încredere în metoda de cercetare (care este raţională, iar în teologie, analogică) îl deosebeşte şi-l evidenţiază în aceeaşi măsură ca şi conştiinţa de a nu putea ajunge până la adevăr, „ci numai până la umbra lui, la verosimilitate”: „În tot ce expun, nu pretind să definesc adevărul, ci numai părerea mea”.

Ceva îl uneşte şi îl separă pe Abălard de Ioan din Salisbury, pe care l-am putea defini un intelectual „slab” sau „incomplet”. îi uneşte marele devotament al elevului Ioan pentru profesorul său, ca şi influenţa intimă de idei şi de limbaj pe care o regăsim în paginile acestui englez cu spirit treaz. Dar secolul al XI-lea, în a doua sa jumătate, trăise o mare schimbare: biblioteca omului doct se lărgise prin „întoarcerea lui Aristotel” (care la început se petrecea prin intermediul traducerilor din arabă, iar mai apoi, din greacă), şi începeau să apară textele ştiinţei şi filosofiei musulmane. Se putea deja bănui cum va fi arătat panorama ştiinţelor (şi problemele sale) la sfârşitul acestui grandios proces de îmbogăţire şi transformare. Nici Parisul, vizitat în 1136 de elevul Ioan „de-a dreptul însetat de cunoaştere”, nu mai era cel pe care-l văzuse Abâlard la douăzeci de ani: şcolile se înmulţiseră în mănăstiri, pe de şi pe malul stâng (acolo predau Adam la Petit Pont, Abălard pe muntele Sainte-Genevieve, victorinii1 la abaţie). În şcoala frecventată de Ioan erau prezente nume mari: Otto von Frising, Arnaldo da Brescia, mulţi viitori episcopi şi un viitor papă, Rolando Bandinelli. Însă viaţa politică îl aştepta pe englezul nostru: următoarea întoarcere, la scurtă vreme, în Atena nordului, l-a dezamăgit. Declaraţia sa este relevantă: „Am avut plăcerea

să-mi revăd vechii prieteni şi colegi, încă ocupaţi cu studierea logicii […] şi să măsor împreună cu ei progresele reciproce […], însă m-am lămurit de îndată că ei nu progresaseră nici măcar cu o mică propoziţie”.

Este oare vorba despre aceleaşi personaje citate de Ioan în altă parte, acei „profesori care nu ştiu să preţuiască şi să răsplătească iii

INTELECTUALUL

devotamentul unui iubitor al filosofiei”, al unui pasionat ca el? în orice caz este evidentă ruptura dintre intelectualul care predă şi cel care după studii se angajează în viaţa reală şi se implică în politică, în pofida „devotamentului” său, judecata lui Ioan este dură şi exprimă bine indispoziţia faţă de o cultură care i se pare alcătuită mai mult din cuvinte, din analize neverificate şi din abstracţiuni. Secretar al lui Thomas Becket şi martor al unor evenimente dramatice, Ioan a avut la dispoziţie puţină vreme pentru a-şi cultiva iubitele *litterae,* un ideal cultural inspirat după cel al Iu; Cicero, şi, împotriva voinţei sale, s-a implicat cu asiduitate în problemele curiale şi politice. Finalitatea superioară care-i uneşte cele „două vieţi” o regăsim în ideea „serviciului”, care conferă un sens activităţii cotidiene a politicianului (uneori descurajantă, mărturiseşte Ioan), şi o înalţă până la reflecţia filosofică. *Otium-ul* ciceronian, pentru acest elev atât de înzestrat care n-a devenit niciodată profesor, era echivalentul păcii pe care alţii o căutau în mănăstire.

Înainte de a părăsi secolul al XII-lea, un cuvânt, sau mai degrabă un semn de întrebare, asupra unui alt mare personaj, rămas într-o umbră regretabilă pentru noi, care ştim prea puţine despre el: Arnaldo da Brescia, la rândul său elev al lui Abălard, şi a cărui onestitate intelectuală este limpede mărturisită de Ioan din Salisbury. Intelectual, Arnaldo? Izvoarele spun puţine lucruri despre învăţământul practicat de el pe muntele Sainte-Genevieve, nepermiţându-ne decât unele supoziţii. Sigur, este „un om care vorbeşte despre lucruri foarte potrivite cu viaţa creştină, care nu sunt însă pe placul celor care duc o viaţă

creştină numai cu vorba”. Activitatea sa de reformator nu poate fi desprinsă de învăţarea studenţilor săraci, „alături de care el cerşea ca să-şi câştige existenţa”.

1. Hugues şi Richard de Saint-Victor (n.t.).

De multe ori, marii profesori din universităţile secolului al XIII-lea au fost văzuţi ca nişte sacerdoţi ai culturii, ca nişte oficianţi ai unui cult mai degrabă decât ca nişte intelectuali combativi şi oameni tenaci nu doar ai gândirii, ci şi ai acţiunii, aşa cum au fost ei în realitate.

Despre universităţile secolelor al XIII-lea şi al XIV-lea ştim multe, dar nu pe cât ne-am dori. Destule, totuşi, pentru a le putea defini contextele de lucru, ambivalenţe şi pline de contradicţii, aspect ce Pare să nu fi dăunat însă activităţii profesorilor. Merită să ţinem seama de caracterul corporaţiilor universitare, care nu se modelau după cele ale meşteşugarilor, ci erau substanţial diferite: studenţii nu aparţineau corporaţiilor decât temporar, şi proveneau din regiunile cele mai diverse ale Europei (pentru a se înţelege între ele, diferitele *n & tiones* erau nevoite să folosească latina).

Dintre figurile aparţinând acestui context, poate unul dintre cei mai conştienţi de ceea ce am numit „diferenţa intelectuală” este chiar Bonaventura din Bagnoregio, şeful aripii celei mai conservatoare

...

a teologilor, care se opunea atât profesorilor din facultatea Artelor, cât şi lui Toma d’Aquino. Deşi „filosof însemna pe atunci Aristotel, pe care Bonaventura îl considera periculos pentru cultura creştină, el recunoştea legitimitatea cercetării intelectuale, filosofice şi ştiinţifice (desigur, în măsura în care se lăsa „redusă” la adevărul teologic). Răspunzând unor întrebări asupra muncii franciscanilor, el spune:

Dacă ar trebui să trăim numai din munca manuală, am fi într-atât de preocupaţi de lucrul pe care ar trebui să-l desfăşurăm, încât n-am putea nici să ne îngrijim de treburile celorlalţi, nici să ţinem cum se cuvine slujbele

divine, şi nici n-am putea să ne dedicăm cu la fel de multă libertate rugăciunii […]. În realitate, în afara infirmilor, noi toţi muncim: *unii, studiind pentru a-i instrui pe credincioşi,* alţii, recitind slujba divină şi laudele lui Dumnezeu, alţii, adunând pomeni pentru întreţinerea comună, iar alţii, supunându-se de bunăvoie desfăşurării muncilor domestice…

Curioasă dar semnificativă este atitudinea sa într-o problemă spinoasă pentru intelectualii dintotdeauna: cărţile trebuie împrumutate? Cu o pedanterie nu lipsită de şiretenie, el observă:

De vreme ce nu cunoaştem secretele inimii omeneşti, este un semn de nechibzuinţă să interpretăm în modul cel mai rău ceea ce poate fi făcut uneori şi cu intenţii bune şi fără vreo vină […]. Astfel, să nu împrumuţi altora scrierile care-ţi aparţin poate fi o faptă atât condamnabilă, cât şi foarte corectă […]. Este un semn de prudenţă să nu împrumuţi altora o scriere de care ai nevoie în mod continuu şi frecvent, căci nimeni nu trebuie să furnizeze altora lucruri netrebuincioase, neglijându-şi propriile interese. Să nu dai cărţi cu împrumut nu este condamnabil atunci când ai nevoie frecvent, chiar dacă nu continuu, de un volum de-al tău, şi nu poţi rămâne multă vreme fără el. Căci se întâmplă că mulţi sunt extrem de zeloşi în a cere, dar înceţi în a restitui […]. Uneori cel care a luat o carte cu împrumut o trece altuia fără să ceară permisiunea proprietarului, iar acesta, unui al treilea, încât în cele din urmă proprietarul nu mai ştie cui s-o ceară, iar lanţul împrumuturilor se îndepărtează atât de mult, încât nimeni nu mai răspunde personal de cartea primită.

Opoziţia muncă manuală – muncă intelectuală revine în paginile marelui contemporan al lui Bonaventura, Toma d’Aquino, şi el profesor la Paris (de două ori). Trebuie, desigur, să ţinem seama că „a lucra cu inteligenţa” înseamnă pentru Toma, în contextul ordinului dominican căruia îi aparţine, mai ales „a preda şi a predica”; totuşi, câteva observaţii asupra diferenţei dintre cele două activităţi şi asupra ierarhiei implicite ce le guvernează pot

fi lărgite la tema noastră despre intelectualul pur-sânge şi raporturile lui cu societatea:

Toţi cei care găsesc din ce să trăiască altfel decât prin munca manuală *nu trebuie să muncească cu mâinile*; altfel, toţi cei bogaţi, atât clerici.

cât şi laici, care nu muncesc cu mâinile, s-ar găsi în stare de condamnare: ceea ce este absurd.

Toma observă apoi că:

Uneori este mai bine să lucrezi cu mâinile, alteori nu. Într-adevăr, când munca manuală nu te îndepărtează de vreo lucrare mai utilă, este mai bine să lucrezi cu mâinile […]. *Când însă munca manuală te împiedică să realizezi vreo lucrare mai utilă,* este mai bine să n-o practici, după cum reiese din glosa lui Luca, IX, la pasajul „Lasă morţii să-şi îngroape morţii" […] şi după cum reiese din pilda apostolilor, care încetau să muncească atunci când aveau prilejul să predice. Iar munca manuală reprezintă desigur o piedică mai mare pentru predicatorii de astăzi decât pentru apostoli, cărora ştiinţa predicării le fusese dată prin inspiraţie: predicatorii de astăzi însă trebuie să se pregătească pentru predică printr-un studiu neîntrerupt […], pentru unii este o îndatorire publică aceea de a se dedica lecturii predând sau învăţând în şcoli, cum fac profesorii şi studenţii religioşi ori seculari […]. Tot astfel, pentru unii este o îndatorire publică să se ocupe de cuvântul lui Dumnezeu, predicând în public poporului […]. Este legitim ca toţi cei ce desfăşoară asemenea activităţi spirituale ca pe un serviciu public să accepte hrana pe care o primesc de la credincioşi în schimbul muncii lor, întrucât ei slujesc în folosul tuturor.

Paginile lui Bonaventura şi ale lui Toma exprimă implicit, dincolo de precauţia declaraţiilor, sentimentul distanţei ce separă cele două activităţi omeneşti. Ştim însă că, în realitate, era vorba de două grupuri de oameni, cei ce munceau şi cei ce studiau. Separarea lor era subliniată de către erudiţi. N-avem decât să alegem dintr-o vastă gamă de atitudini: de la cea mai explicită şi dispreţuitoare,

cum este aceea a lui Guillaume Conches, care încă din secolul al XII-lea taxa cu epitetul de „bucătar" pe cei care nu erau în stare să studieze, la Albert cel Mare, care-i numea „brute" pe cei care nu înţelegeau, la Roger Bacon (până şi el!), care vorbea despre *ventosa plebs,* şi până la condescendenţa bonomă a lui Bartolomeu Anglicul, care afirma că scrie şi pentru *rudes ac semplices.* Convingerea de fond este aceea exprimată cu ironie de către studenţi în *Carmina Burana*: „Analfabetu-i ca o brută, care-i în arte surdă şi mută". Baza teoretică se regăsea în atributul „raţional", prezent în definiţia unanim acceptată a omului, care, exprimând diferenţa faţă de celelalte specii de animale, impunea ca această diferenţă să fie cultivată.

Lui Toma i se datorează o operaţie intelectuală de o mare importanţă istorică, analiza unui profesor care vede însă foarte clar cadrul real al lumii exterioare şcolii. Încrederea lui în raţiune şi în modelul Ştiinţific aristotelic îl împinge către tentativa paradoxală de a modela teologia (care era *domina,* altfel spus, regina ştiinţelor) după structura indicată de Aristotel ca fiind tipică pentru *ştiinţa în sine.* Este u «procedeu riguros, construit după nişte norme lipsite de echivoc.

OMUL MEDIEVAL

INTELECTUALUL

care pornind de la nişte principii evidente ajunge la nişte concluzii ce lărgesc orizontul cunoaşterii. Această operaţie, la prima vedere teoretică şi scolastică, aparţine unui proiect mai cuprinzător şi „real", ce viza întreaga societate. Afirmaţia că teologia era o ştiinţă (sau pe jumătate ştiinţă) însemna afirmarea posibilităţii ca ea să fie predată şi celor ce nu credeau în *pagina sacra*: se putea spera, prin urmare, în convertirea, prin mijloacele raţiunii, a necredincioşilor (mai ales a musulmanilor, rivalii din preajmă).

Climatul istoric şi universitar în care trăieşte Toma este incandescent: ordinele mendicante nu se născuseră în universitate, dar se înseraseră în ea cu o solidaritate extrem de parţială vizavi de corporaţia deja apărută. De

aici opoziţia faţă de greve, refuzul de a primi onorarii, respectul mai mare pentru superiorii ordinului decât pentru deciziile universităţii. Toate acestea se regăsesc într-o scrisoare pe care profesorii „seculari" (care, adică, nu aparţineau ordinelor dominican sau franciscan) au scris-o în 1254. Ei deplâng aici înmulţirea profesorilor religioşi (supuşi unei reguli) şi consecinţele ei periculoase. Lucrurile au evoluat într-o asemenea măsură, încât, în ciuda tentativelor de compromis patronate de însuşi papa, profesorii „seculari" au refuzat să se supună şi au fost excomunicaţi: în câţiva ani, universitatea a fost închisă.

În acelaşi climat al disputelor instituţionale şi culturale trăieşte şi Roger Bacon, care se deosebeşte de Toma în multe privinţe. Ţintele polemicilor sale sunt, desigur, Alexandru din Hales şi Albert cel Mare, confrate şi profesor al lui Toma: el îi critică aspru „pentru ignoranţa lor în filosofia naturală şi pentru cărţile lor, pline de nenumărate falsităţi şi inepţii". Aceste acuzaţii nu sunt dictate de invidia academică. Este greu de găsit în Evul Mediu o idee mai limpede şi mai operativă despre funcţia socială a „înţelepciunii creştine": „republica credincioşilor" este pentru Bacon un întreg organic şi o societate aflată, de asemenea, într-o expansiune fizică, „până ce grecii şi tătarii se vor converti, iar sarazinii vor fi distruşi". În utopia baconiană reapare astfel în forţă ideea unei direcţii unice a puterii şi ştiinţei, direcţie imprimată de către pontif, care înfăptuieşte proiectul divin. În această concepţie atât de tradiţionalistă pătrund însă cu vigoare unele elemente noi: primatul cunoaşterii, care va fi în stare să instituie, de asemenea, o nouă moralitate şi să îndrepte vremurile corupte; cunoaşterea limbilor, necesară pentru a parcurge calea revelării divine a înţelepciunii (mai întâi poporului evreu, apoi filosofilor greci şi arabi); rolul central al matematicii, în opoziţie cu logica (ce i se pare „fragilă şi echivocă"); importanţa unei *scientia experimentalis,* aceea care „lămureşte lucrurile, dar nu cu argumente verbale, şi fără de care nu se poate ajunge la perfecţiunea filosofică". Acest intelectual solitar şi

persecutat avea, spre deosebire de mulţi contemporani) un interes viu pentru lumea lucrurilor şi a oamenilor: considera important ca „toţi credincioşii să fie îndrumaţi în lucrurile pământeşti şi utile persoanei [...] pentru a-şi păstra sănătatea trupească, o viat»

lungă şi bunurile materiale", închipuind vehicule mai rapide, modalităţi de conservare a hranei, de creştere a productivităţii agricole, de multe ori cu un impresionant dar al anticipaţiei.

Bonaventura şi Toma, doi sfinţi ai Bisericii, şi Bacon, un călugăr persecutat, sunt trei exemple ale inteligheţiei secolului al XIII-lea: îi uneşte conştiinţa practicării unei munci diferite de cea prestată de majoritatea oamenilor; îi deosebeşte varietatea proiectelor de transformare a realului (religios, politic şi cultural) în care cei trei se bizuie mai ales pe puterea cunoaşterii şi a cuvântului. Intelectuali „tari", ei au avut mereu în vedere transmiterea propriilor teorii: Bacon, cu a sa (niciodată dusă la bun sfârşit) enciclopedie, visa la o circulaţie a ideilor sale mai mare decât o îngăduiau lecţiile universitare.

În anul 1255 operele lui Aristotel au intrat oficial în facultatea de arte din Paris: la puţină vreme, studiul comentariilor arabului Averroes a introdus în tematica filosofiei creştine un proces nou şi suspect pentru cei mai mulţi. Acest fapt se petrecea în principal din două motive: transformarea Artelor dintr-o facultate pregătitoare unde se preda metoda dialectică (necesară pentru studiile superioare de filosofie şi drept) într-o facultate autonomă, orientată către cercetarea filosofică (lucru care conta cel mai mult într-o facultate din ce în ce mai conştientă de independenţa sa ştiinţifică), şi caracteristicile sistemului averroist, care apărea străin de tradiţia creştină de formaţie augustiniană.

Tocmai în interiorul acestui sistem s-au găsit stimulii pentru creionarea unei noi figuri de intelectual, al cărui profil teoretic şi a cărui funcţie în practica învăţământului contrastau puternic cu imaginea tradiţională a profesorului (inclusiv a celor trei mari pe care tocmai i-am văzut).

În ce constă diferenţa cea mai remarcabilă? Cred că într-un moment privilegiat al conştiinţei propriei profesii: Siger de Brabant, Boethius din Dacia („averroiştii”, cum îi vom numi şi noi, cu un termen deja discutabil) încearcă pentru prima oară să facă astfel încât proiectul ideal al filosofului să coincidă cu profesiunea cotidiană la facultatea de arte. Siger scrie: „Îndatorirea filosofului este de a expune învăţătura lui Aristotel, şi nu de a-i corija sau de a-i ascunde gândirea, chiar când aceasta este contrară adevărului [teologic]”. Această simplă afirmaţie distinge în modul cel mai clar (şi mai modern, adică mai apropiat de punctul nostru de vedere) diversele medii profesionale şi de cercetare. Este o concepţie imposibil de acceptat pentru cei ce împărtăşeau după tradiţie ideea despre cultura creştină ca unitate globală.

Disputa va deveni manifestă în condamnarea din 1277, în care multe teze provenite de la Arte şi conforme învăţătuii aristotelico-averroiste (ca de pildă eternitatea lumii şi unitatea intelectului

OMUL MEDIEVAL

INTELECTUALUL

uman) au fost cenzurate de către episcopul Templier. Se lovea astfel într-o orientare care avea adepţi şi în facultatea de teologie: Toma d’Aquino însuşi era implicat. Dar toate acestea ar aparţine mai degrabă istoriei ideilor decât unei istorii a intelectualilor, dacă n-am regăsi printre tezele condamnate propoziţii ca acestea: „Nu există condiţie de viaţă mai minunată decât să te dedici filosofiei” sau: „Înţelepţi, în lumea asta, sunt numai filosofii”.

Apare, sub influenţa *Eticii nicomahice* a lui Aristotel, un nou tip. de om: „Plăcerea lui constă în speculaţie, şi este cu atât mai mare cu cât sunt mai nobile obiectele intelectului. De aceea filosoful duce o viaţă plină de plăcere”. Filosoful este adevăratul nobil: „În ce priveşte perfecţiunea naturii omeneşti, filosofii care contemplă adevărul sunt mai nobili decât regii şi decât principii”. Presiunea tradiţionaliştilor şi a majorităţii împotriva acestui nou tip de profesor, care „în cunoaşterea

adevărului găsea o adevărată sursă de plăcere”, a fost foarte puternică. Oamenii de genul acesta păreau ciudaţi şi periculoşi. Există o anumită amărăciune în cuvintele lui Jacques de Douai: „Mulţi cred că filosofii, care se dedică studiului şi contemplaţiei filosofice, sunt nişte oameni răi, neîncrezători şi nesupuşi în faţa legilor, şi că, prin urmare, ei trebuie să fie pe bună dreptate excluşi din comunitate – aşa se spune; şi din această cauză *toţi cei ce se dedică studiului şi contemplaţiei filosofice sunt defăimaţi şi suspectaţi”*. „Adevărata fericire care se dobândeşte prin contemplarea adevărului”: într-un stil pur averroist, conform „Ospăţului” lui Dante, acesta este scopul filosofiei. Dante era totuşi foarte departe de a împărtăşi tezele metafizice ale acestei orientări. Putem oare să regăsim la el acele trăsături pe care le-am considerat esenţiale pentru definirea intelectualului?

În multe privinţe, profilul marelui Dante ne apare ca fiind cel al unui intelectual pe care am convenit să-l numim „slab”: adică, al unui om care a lucrat cu inteligenţa şi cuvântul, însă nu într-un loc adecvat şi nu într-un context în care i-ar fi fost posibil să transmită, pe lângă idei, şi instrumentele de lucru (aşa cum făcea profesorul în şcoală cu elevul). Permanentă şi dureroasă (şi prin urmare relevantă pentru noi) este conştiinţa sa de a nu se găsi în locul său „natural”, de a fi altundeva, „nelalocul lui”, unde nu-i este îngăduit să-şi exprime plenar inteligenţa:

Pentru că cetăţenilor din preafrumoasa şi vestita fiică a Romei, Florenţa, le-a fost placul să mă alunge din sânul ei dulce […], *am umblat pribeag prin mai toate locurile unde răsună acest grai, aproape cerşind* […]. În adevăr, am fost corabie fără pânză şi cârmă, purtată spre felurite porturi, limanuri şi ţărmuri de vântul uscat pe care-l exală amarnica sărăcie1.

1. Dante Alighieri, *Opere minore* („Ospăţul”), traducere de Oana Busuioceanu Univers, Bucureşti, 1971 (n.t.).

Putem găsi confirmarea acestui aspect al

personajului Dante şi în înscrierea lui în corporaţia medicilor şi spiţerilor: participarea la viaţa politică, care pentru intelectual trecea *naturaliter* prin activitatea de profesor, era posibilă numai printr-un act convenţional, încadrarea într-un eşichier care îi era fundamental străin.

Intelectualii şi politica: iată un raport a cărui examinare se impune. Şi, înainte de toate, vom ţine seama că „a face politică" presupunea adesea, pentru intelectualul medieval, o alegere între cele două mari expresii ale puterii: papalitatea şi imperiul.

Magister n-a fost niciodată unul dintre marii intelectuali din secolul al XIV-lea, englezul William Ockham. Studiase în mănăstirea franciscană de la Oxford, unde apoi şi-a luat gradul universitar de bacalaureat, primul pas al carierei. În această calitate a compus, cum pretindea norma, un comentariu la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus. Când, în 1324, a fost convocat la sediul pontifical de la Avignon spre a se dezvinovăţi pentru unele teze cuprinse în acest comentariu, era deja autorul unor importante lucrări de logică, care consolidau şi organizau doctrina nominalistă apărută în secolul al XII-lea. Dar, evident, nu acesta era obiectul acuzaţiilor: logica era una dintre disciplinele Artelor şi ca atare nu privea în mod direct poziţia în materie de credinţă şi disciplină religioasă. Este totuşi dificil să anulăm impresia unei conexiuni interne între cele două domenii ale ştiinţei amplu cultivate de către Ockham de-a lungul întregii sale vieţi: într-adevăr, nominalismul dusese la abolirea universalelor *res,* a structurilor generale, care condiţionau şi planul divin al creaţiei. La Ockham, Dumnezeu redevine Atotputernicul, creator nu după nişte planuri prestabilite, ci în virtutea unei voinţe absolute şi libere. Această inspiraţie, avându-şi rădăcinile şi în franciscanismul mistic şi individualist, străbate întreaga operă a filosofului englez. Scrierile politice aparţin celei de-a doua jumătăţi a vieţii, după fuga de la Avignon în suita împăratului Ludovic Bavarezul, mai întâi în Italia şi apoi în Bavaria. În ele predomină ideea unei Biserici concepute ca o „congregaţie

de credincioşi", lipsită de putere şi bogăţie, preocupată numai de valorile evanghelice; pagini ce pot fi neîndoielnic citite şi ca o revendicare a autonomiei imperiale.

Pentru Ockham, puterea seculară are în vedere trupurile şi bunurile Pământeşti, iar scopul ei este acela, negativ într-un anumit sens, de a menţine o stare nonconflictuală între indivizi: pentru realizarea acestui lucru se recurge la mijloace preventive şi represive, de natură Politică şi fizică. În această viziune nu-şi are locul niciun idealism Politic: gestul lui Ockham care ne arată dimensiunea angajamentului său politic este reprezentat de fuga de la Avignon într-o mai mare măsură decât de ataşamentul său la cauza imperială. Utopia religioasă.

OMUL MEDIEVAL

O Biserică săracă, un pontif nu suveran, ci tată al credincioşilor, sunt, pe de altă parte, motive dominante în gândirea acestui mare franciscan, ce demonstrează pe baza Scripturii că „imperiul nu derivă din papalitate" şi că „orice argument care urmăreşte să susţină dependenţa puterii civile de papă este sofistic".

Teologia şi pasiunea politică se împleteau într-o luare de poziţie clară şi conştientă: „Împotriva papei [era vorba de Ioan al XII-lea] «mi-am făcut faţa ca o cremene» *[Isaia* 50.7] astfel încât, câtă vreme voi avea mâini, hârtie, călimară şi cerneală, nimic nu mă va putea abate de la combaterea zeloasă a erorilor sale: nici minciuna şi infamia aruncate împotriva mea; nici orice fel de persecuţie, care-mi poate lovi trupul, dar nu şi persoana; nici numărul mare de susţinători ai pontifului...". Astfel îşi încheia el *Scrisoarea către fraţi:* „Cred că am contribuit în anii din urmă la schimbarea obiceiurilor contemporanilor mei mai mult decât dacă aş fi purtat cu ei o conversaţie de ani şi ani de zile asupra aceleiaşi chestiuni [...]. Este o vreme a încercărilor, în care gândurile multora ies la iveală". Noi putem adăuga că era, de-acum, şi o vreme a opţiunilor, fapt de care intelectualul Ockham era pe deplin conştient.

John Wycliff: iată un intelectual care, cu câteva

decenii mai târziu, şi-a asumat, asemenea lui Ockham, o sarcină politică dintre cele mai incomode. Merită efortul de a examina cariera acestui profesor de logică şi teologie de la Oxford, care în 1372 intră în serviciul coroanei Angliei şi abandonează literatura în favoarea celor două mari opere despre autoritate (divină şi civilă), unde, susţinând autonomia autorităţii civile faţă de cea ecleziastică, el ia de fapt partea suveranului său. Este de înţeles, prin urmare, faptul că papa, condamnând într-o bulă cele două texte, se referă la o asemănare „cu tezele pervertite ale lui Marsilio din Padova". La scurtă vreme după aceea, Wycliff începe să-şi pună în practică opera de reformator, prin organizarea acelui grup de „preoţi săraci" ce răspândeau în limba engleză textele (scrise de către profesor în latină) despre „sărăcia lui Hristos şi a Bisericii sale". Revolta din 1381 l-a făcut pe Wycliff suspect şi în ochii laicilor bogaţi care înainte îl susţineau împotriva papalităţii: programul „preoţilor săraci" nu era pe placul lorzilor, care îl găseau prea asemănător cu revendicările rebelilor. Ultimii ani de viaţă ai lui Wycliff, suspectat şi marginalizat, sunt ani de solitudine, însă protecţia tacită a universităţii din Oxford îl ţine departe de eventualele persecuţii active.

O carieră exemplară şi una dintre puţinele vieţi medievale al cărei cifru pare să se afle în posesia noastră, de vreme ce problemele teoretice importante din filosofia lui Wycliff devin foarte rapid operante în realitate. Realismul filosofic îi dictează conceptul de „Biserică invizibilă" (opusă Bisericii vizibile şi corupte de la Roma); analiza autorităţii divine (singura cu adevărat completă şi „perfectă") este folosită ca o „măsură" pentru cercetarea diferitelor tipuri de autoritate

INTELECTUALUL

omenească. Şi, în mod semnificativ, printr-o deducţie în acelaşi timp logică şi teologică, Wycliff declară că singura autoritate omenească legitimă, din moment ce se aseamănă cel mai mult cu cea divină, este cea realizată prin „împărţirea bunurilor": starea comunitară. Corolarul îl

reprezintă adeziunea profesorului de logică la revolta ţăranilor care cântau: „Pe când Adam săpa, pe când Eva torcea, baronul unde era?”

Wycliff este de altfel convins de importanţa acestei treceri de la teoria la practica politică, ca şi de necesitatea de a-şi fundamenta filosofic, folosind instrumente conceptuale riguroase, orice analiză, inclusiv aceea făcută lumii contemporane: „Analiza mea este valabilă şi pentru politicienii grosolani, întrucât principiile cunoaşterii autorităţii divine şi a domeniului ei rămân utile şi atunci când sunt aplicate la lumea creaturilor”. Şi totuşi, cum rar se întâmplă în textele scolastice, Wycliff, preocupat de eficacitatea discursului său, nu neglijează aspectul retoric şi persuasiv al cuvântului: „Ce motive există pentru a întreţine în fast şi trufie un preot de lume gras, pentru a-i dărui cai frumoşi, şei elegante şi hamuri împodobite care zornăie pe drum, şi straie extravagante, ce motive există, spun, ca săracii să îndure în schimb foamea şi frigul?”

Anul revoltei ţărăneşti este şi anul unei fastuoase nunţi regale: Richard al II-lea al Angliei se căsătoreşte cu Ana de Boemia, şi mulţi cehi, studenţi la Oxford, sunt prezenţi la ceremonie. Întorşi în patrie, vor duce cu ei textele şi ideile lui Wycliff. Hus, spre finele veacului, va adnota cu mâna lui, cu nişte comentarii entuziaste, manuscrisul *De dominio*; Ieronim din Praga va declara că *Dialogus,* o altă operă a englezului, este „rădăcina adevăratei cunoaşteri”.

Contextul social şi cultural al Boemiei la începutul secolului XV, în care trăiesc Hus şi Ieronim, este caracterizat de tensiuni importante. După 1378, anul schismei, se iscaseră grave conflicte: regele şi populaţia cehă se menţineau neutri în disputa dintre papi şi-i sprijineau pe cardinalii care promovau o reformă a Bisericii, în vreme ce arhiepiscopul şi populaţia germană erau de partea romanului Grigore al XII-lea. Această opoziţie a fost intens trăită şi în interiorul universităţii, împărţită în *nationes,* între care cea germană devenise o minoritate, dar încă puternică. Să mai adăugăm patosul cu

care cetăţenii praghezi trăiau practica religioasă, străbătută de tendinţe de reînnoire radicală: „capela Betleemului” va fi centrul acestei mişcări, al cărei conducător, Hus, va predica în ea începând din 1402. Pentru Hus, ca şi pentru Wycliff, un aspect deloc marginal al activităţii intelectuale îl constituie trecerea la limba naţională (în cazul său, ceha), ce devine un semn al conştiinţei unei opoziţii sociale (faţă de tagma bogaţilor), politice (faţă de germani) şi religioase (împotriva Bisericii romane). În cazul său se realizează cu adevărat traseul intelectualului care, în climatul zbuciumat al Evului Mediu târziu, a tradus în viaţă opţiunea angajamentului său politic şi s-a

OMUL MEDIEVAL

INTELECTUALUL

Înrolat de partea opoziţiei şi a reformei şi împotriva tradiţiei: şi Wycliff, şi Hus se hotărăsc să abandoneze latina, limba care îi definea şi-i deosebea ca intelectuali. Traducerea textului biblic şi predicarea în limba poporului este dorită de amândoi „pentru a schimba lucrurile”, şi nu doar pentru a se face înţeleşi de un auditoriu mai larg. La Praga evenimentele se precipită şi izbucneşte reforma, cumulând revendicarea unei reforme religioase, refuzul ierarhiei interne a Bisericii (mai ales al distincţiei dintre laici şi clerici), şi denunţarea violentă a luxului ca nedreptate socială. În acest context, Hus îşi menţine obiectivele doctrinare şi apără dreptul universităţii de a se folosi şi de textele scrise de eretici (astfel fusese declarat Wycliff, ale cărui cărţi trebuiau arse). Arhiepiscopul aruncă interdictul asupra cetăţii Pragăi, însă regele Venceslav îi interzice aplicarea. Hus apără atunci dreptul regelui, bazându-se pe argumente preluate de la maestrul din Oxford. Regele – afirmă el – este trimisul lui Dumnezeu, şi ca atare îşi exercită puterea, care constă în a-i ocroti pe cei buni şi în a-i pedepsi pe cei răi, fie laici, fie clerici. Intervenţia regelui Venceslav este, prin urmare, motivată de finalitatea pozitivă şi de calitatea nepolitică, „superioară”, a acţiunii sale, în vreme ce arhiepiscopul

frânează misiunea apostolică a preoţilor. Prin urmare, reforma Bisericii trece, pentru Hus ca şi pentru Wycliff, prin puterea sacră a suveranilor, fundamentată în paginile biblice ale *Cărţii Regilor*.

Cu o zi înainte de fi condus la rug, Hus scrie „către toţi cehii credincioşi”: „Trebuie să aflaţi că acest conciliu care mă condamnă nu a ascultat şi nici n-a citit cărţile mele în cehă: şi, chiar dacă le-ar fi ascultat, nu le-ar fi înţeles, căci la conciliu erau numai italieni, englezi, francezi, spanioli şi nemţi […]”. Nu numai că limba latină, contextul intelectualului medieval, se fărâmiţase, dar opţiunea pentru scrierea şi predicarea în limba naţională devenea semnul unei opţiuni partinice, sociale şi politice, deopotrivă.

Dar Europa era încă o mare scenă comună, chiar şi în mijlocul tensiunilor centrifuge de-acum evidente: ecourile predicilor de la capela praghează şi ale discursurilor lui Wycliff adresate ţăranilor se făcuseră auzite până la universitatea din Paris. Cancelarului Gerson i-a revenit misiunea de a culege, de a cântări şi judeca diferitele sentinţe şi luări de poziţie: o misiune potrivnică firii sale personale (o fire mistică şi contemplativă), dar pe care şi-a asumat-o cu mare elan, impulsionat de ideea constrângătoare a „serviciului”.

Proiectul politico-cultural al lui Jean Gerson se referă la relansarea universităţii pariziene, căreia doreşte să-i redea splendoarea şi întâietatea din secolul al XIII-lea. El le scrie studenţilor colegiului din Navarra: „Să urmăm calea deja bătătorită *(tritum iter)* care este mai adecvată, mai domoală şi mai îndepărtată de graniţa ce ne separă de erori şi de scandaluri”. Aceasta pare a fi preocuparea lui principală. Interogându-l pe Ieronim din Praga, el observă: „Ieronime, pe când te găseai la Paris te credeai un înger, viguros şi puternic în elocvenţa ta, însă ai tulburat universitatea susţinând teze eronate […]”.

Este lesne de înţeles că, într-o epocă a marilor dispute culturale, mai mult decât libertatea de cercetare el a avut în vedere, ca rector, epacea internă a universităţii,

care i se părea ameninţată de amplificarea polemică pe care doctrinele ştiinţifice o căpătau afară, în lume, printre oamenii neinstruiţi din punct de vedere ştiinţific: „Dacă o afirmaţie are un sens eronat, scandalos şi supărător pentru urechile pioase, ea poate fi pe bună dreptate condamnată, chiar dacă în planul gramatical sau logic are un sens considerat adevărat”.

Ar fi totuşi nedrept să nu evidenţiem faptul că acest administrator extrem de prudent era şi un intelectual subţire: opţiunile sale partinice în filosofie şi în teologie nu erau, cu siguranţă, dintre cele mai obişnuite. Le recomanda studenţilor de la teologie să-l citească pe Durând de Saint-Pourpain, un dominican care se opusese „căii” lui Toma d’Aquino, suscitând critici şi cenzurări aspre; situa în realism (tradiţia filosofică cea mai „oficială”) rădăcina tuturor mişcărilor eretice, pe ai căror campioni, Wycliff şi Hus, el însuşi îi condamnase; lua exemplul *Eticii* aristotelice pentru a afirma că viaţa contemplativă este mai nobilă decât participarea presupusă de viaţa practică, fie ea cât de virtuoasă.

Wycliff, Hus şi Gerson: trei exemple clare de intelectuali angajaţi în conducerea (în cel mai pur stil „medieval”) disidenţelor şi proiectelor de reformă, precum şi a organizării şi conservării societăţii. Prin forţa împrejurărilor (înainte de toate, coincidenţa dintre Biserică şi societatea creştină), intelectualul din Evul Mediu considerase adesea ca naturală şi adecvată angajarea sa într-o activitate înserată în dimensiunea colectivă: dar dispariţia multor idealuri, declinul universalismului, ca şi criza încrederii în precizia raţiunii ca instrument practic şi politic modificaseră încetul cu încetul climatul general.

Este fără îndoială dificil să trasăm un profil comun şi unitar al intelectualului umanist, căruia să-i indicăm o trăsătură principală, împărtăşită de majoritate: trecerea de la intelectualul „medieval” la cel „nou” pare marcată de o fărâmiţare în tipologia intelectualului.

Mediul istoric în care activează cei care trăiesc „muncind cu mintea şi cu limba” este acum altul. Din

lumea universitară ne parvin semnale diferite: implicarea politică şi naţională a unor sedii (Praga, cum am văzut, sau Parisul, care s-a alăturat părţii engleze în Războiul de o sută de ani, făcându-se răspunzător de procesul Ioanei d'Arc), funcţionalitatea politică a universităţilor italiene, care furnizau consilieri şi administratori pentru comune, dar şi dependenţa lor economică de oraş, care mai totdeauna îşi rezerva dreptul de a controla recrutarea profesorilor pe care-i plătea. Se formează cu timpul o pătură (aproape o castă ereditară) a marilor profesori, care, în sediile cele mai prestigioase, la salariul primit din partea oraşelor

OMUL MEDIEVAL
INTELECTUALUL

adaugă onorariul studenţilor şi dobânzile la împrumuturile făcute elevilor nevoiaşi, atingând nu o dată o situaţie economică excelentă... Pe de altă parte, studenţimea începea la rândul ei să devină o elită socio-economică.

Încă de la apariţia universităţilor, *magiştri* au avut de luptat în I două direcţii: în jos, împotriva plebei *(rustici),* şi în sus, împotriva păturii de proprietari de terenuri, adică a nobililor. În primul caz, arma de luptă fusese dispreţul verbal; în cel de-al doilea, elaborarea identităţii virtute-nobleţe. Să observăm două exemple. Guillaume d'Auvergne scrie în secolul al XIII-lea: „Plebea, prin mulţimea şi prin puţinătatea minţii ei, trăieşte asemenea animalelor neraţionale [...], este înclinată să prade şi să ucidă, aşa cum fac lupii [...]. Dimpotrivă, înţelepţii îşi stăpânesc atât propriile pasiuni, cât şi folosirea virtuoasă a liberului arbitru". În concluzie: definiţia de „om raţional" se potriveşte numai păturii celor învăţaţi. Cât priveşte ierarhia ascendentă, scara se întinde de la declaraţiile pitoreşti ale lui Jean de Meung („[...] sunt mai nobili cei învăţaţi decât aceia care-şi petrec viaţa vânând iepuri sau ocupându-se de proprietăţile sau de gunoiştile pe care le-au moştenit"), şi până la tratările ample ale lui Dante sau Coluccio Salutati.

Această dublă polemică este uşor de înţeles într-o vreme când învăţaţii se puteau identifica aproape în exclusivitate cu profesorii, cu cei ce transmiteau ştiinţa; situaţia devine însă mai dinamică şi mai problematică la sfârşitul secolului al XIV-lea. Panorama citadelei intelectuale se diversifică: se ridică treptat o nouă pătură de intelectuali, formată din juriştii şi notarii italieni, cărora li se alătură noi personaje, ca artiştii. Pilduitoare este evoluţia lui Dürer, care, după călătoriile în Italia, unde frecventează dezbaterile umaniştilor, din artizan şi giuvaiergiu se transformă într-un intelectual, scriind tratate şi ilustrând cărţile prietenilor scriitori (admonestat, fapt semnificativ, de către soţie, care-l îndemna „să se întoarcă la prăvălia lui şi să nu se amestece cu oamenii superiori”).

Jurist, mai întâi notar, apoi cancelar la Todi şi la Florenţa, era Coluccio Salutati. Propria sa viaţă este cea care-i dictează modelul teoretic ce transpare din scrierile sale: „Speculaţia nu este scopul ultim al omului” şi:

Viaţa activă trebuie aşezată înaintea celei speculative, care este atât de slăvită […]. îl vei numi cu adevărat înţelept pe acela care a cunoscut lucrurile cereşti şi divine atât cât poate un intelect uman, fără ca din acest motiv să se fi îngrijit de sine? Dacă nu le va fi putut fi de folos prietenilor, familiei, rudelor, patriei? Eu, ca să spun drept, voi afirma cu îndrăzneală şi voi mărturisi cu sufletul curat că îţi las cu plăcere, fără invidie şi fără împotrivire, ţie şi tuturor celor care ridică în slăvi speculaţia pură, toate celelalte adevăruri, cu condiţia să mi se lase cunoaşterea celor omeneşti.

Polemica împotriva idealului aristotelic al fericirii speculative îl face să exclame: „Să nu crezi […] că a fugi de mulţime, a-ţi feri privirea de la lucrurile frumoase, a te închide într-o mănăstire sau a te însingura într-un schit înseamnă calea spre perfecţiune”.

Judecând epoca precedentă, puţini dintre intelectualii pe care i-am trecut în revistă i se par „buni”: între aceştia, Abélard, şi mai ales Ioan din Salisbury, din

care cunoştea *Policraticus,* opera politică. Este vorba, fapt semnificativ, de nişte intelectuali care au trăit înainte de apariţia universităţii, iubitori ai clasicilor şi angajaţi în viaţa activă.

Universităţile italiene din câmpia Padului devin centre de răspândire a noii culturi umaniste: romanul Lorenzo Valla, trăitor în mediul florentin, îşi realizează la Piacenza şi la Pavia, unde este profesor, operele cele mai însemnate. Multe aspecte ale gândirii sale se deosebesc şi se opun tradiţiilor intelectuale predominante în veacurile şi în universităţile medievale. În primul rând, acea renaştere epicureică ce are loc chiar în *De voluptate,* scris la Pavia, o revendicare a faptelor şi aspiraţiilor omeneşti împotriva unei moralităţi ascetice devenite moralism. Predomină afirmarea fericirii lumeşti şi a virtuţii, înţeleasă ca ordine justă şi echilibrată a plăcerilor: „Artele, nu numai cele liberale, tind să satisfacă necesităţile şi urmăresc să facă viaţa împodobită şi elegantă, aşa cum fac agricultura, arhitectura, arta ţesutului, a picturii, sculpturii, a construcţiei de corăbii”. Legată de această temă este antipatia pentru „ştiinţa care prosteşte” chinuindu-se în zadar să pătrundă misterul divin inaccesibil, pentru metafizica ce trezeşte disputele cele mai abstracte, pentru logica sterilă a ultimelor dezbateri ale nominaliştilor, care lui Valla i se pare inutilă, smulsă cum este din contextul vieţii şi al practicii, despărţită de concreteţea gramaticii şi de eficacitatea retoricii. Teme ce doar în aparenţă ni se înfăţişează ca tipice pentru o polemică filosofică sau erudită, şi care sunt în schimb utile pentru remodelarea noului profil al omului de cultură, al profesorului care urmăreşte mai ales angrenarea şcolii în complexul activităţilor omeneşti cotidiene.

Pe lângă intelectualii laici, cum au fost Salutaţi şi Valla, există, de asemenea, o „arie ecleziastică” de umanişti iluştri: Enea Silvio Piccolomini, secretar al papei Calixt al III-lea, episcop de Triest şi Siena şi mai apoi papă el însuşi; Marsilio Ficino, preot la patruzeci de ani; Angelo Poliziano, propus de Lorenzo Magnificul pentru purpura de

cardinal. În realitate, legătura dintre Biserică şi cultura umanistă este mai strânsă şi mai complexă decât ar putea fi considerată la prima vedere: instituţia ecleziastică a fost percepută de mulţi intelectuali ca fiind organizaţia cea mai puternică şi, paradoxal, ca protectorul cel mai tolerant (mai ales referitor la viaţa privată).

Am vorbit despre fărâmiţarea contextului activităţii intelectualului ÎJispre sfârşitul secolului al XIV-lea. Substituindu-se universităţii, alte medii devin centre de cultură: cenaclul şi academia, mai târziu

OMUL MEDIEVAL

biblioteca, dar mai ales curtea. Odată cu concentrarea puterii la curte, intelectualul pierde legătura cu viaţa politică şi cu mediile sociale mai largi: nu întâmplător latina, care fusese abandonată în favoarea limbii populare, redevine limba literară, net diferenţiată de cea cotidiană.

Intelectualul de curte este mai liber decât profesorul universitar de la Paris, care risca să-şi vadă condamnate tezele (ca Siger, ca Boethius din Dacia, ca Durând din Saint-Pourcain…), însă participa el oare cu adevărat la o dezbatere asemănătoare unei dispute politice, fără câştigători prestabiliţi? Nu cred: în Quattrocento, o schimbare pe cât de rapidă, pe atât de evidentă defineşte libertatea ca un spaţiu din ce în ce mai privat şi mai limitat între graniţele familiei şi ale *otium-ului.* Marile opţiuni partinice (reformă sau conservatorism, papă sau împărat, papă sau suveran) nu mai sunt la îndemâna intelectualului, acum oaspete la curţile marilor seniori Gonzaga, Malatesta, Medici, Rucellai… Acest fapt va provoca foarte curând o dedublare a intelectualului, caracteristică epocii moderne: „persoana dublă”, cea publică şi cea privată. Cea dintâi susţine, cel mai adesea cu calm şi niciodată pasional, raţiunile puterii; cea de-a doua, sceptică, se refugiază în introspecţie şi în melancolie.

O îndelungată tradiţie culturală domina tema melancoliei, ridicată de Aristotel la rangul de atitudine

„eroică”, proprie omului de geniu, însă desemnată de părinţii creştini ca fiind unul dintre cei mai răi duşmani ai sufletului. Melancolia generează lene, „spirit îngust”, adică o apreciere mioapă a lucrurilor, o rătăcire neliniştită şi dezordonată a fanteziei, vorbărie multă sau, dimpotrivă, mutism. Toma d’Aquino rezumă bine judecata asupra acestei dispoziţii primejdioase: ea îl aruncă pe om în „adevărata disperare”, îl convinge că salvarea sufletului este imposibilă sau, mai rău, inutilă.

În paginile lui Petrarca, melancolia capătă alte reflexe. Este o dispoziţie nouă, care la deprimare adaugă „o anumită voluptate a durerii” şi, de asemenea, căutarea solitudinii: este un mod de a simţi şi de a fi care preia modalităţi ale intelectualului medieval, însă anticipează şi altele noi, ce vor deveni tipice pentru literatul şi filosoful modern:

Mă trezesc la miezul nopţii şi ies din casă în zori; *totuşi la ţară sunt ca acasă, studiez, gândesc, citesc, scriu* […]. Aici, în această vale mică şi îngustă, îi adun în jurul meu, din orice loc şi din orice vreme, pe toţi prietenii mei din prezent sau din trecut (nu numai pe aceia pe care i-am cunoscut şi cărora le-am fost apropiat, ci şi pe ceilalţi morţi cu multe veacuri în urmă şi cunoscuţi numai mulţumită studiilor literare) […]: mult mai dornic de a sta de vorbă cu aceştia decât

INTELECTUALUL

cu oamenii, care se amăgesc că trăiesc numai pentru că, atunci când respiră în aerul rece, îşi dau seama că suflarea lor lasă îndărăt nu ştiu ce urmă râncedă. Astfel, rătăcesc liber şi liniştit…

Oraş sau ţară? Implicare în viaţa politică şi în muncă sau solitudine a studiului, *otium* ocrotit şi senin? Această opoziţie netă îi deosebeşte pe intelectuali de-a lungul Evului Mediu, nu atât în funcţie de contextele istorice şi de activitate, cât şi în raport cu modelele culturale. Să citim această pagină plină de mânie din Petrarca:

Să părăsim oraşul fără gândul de-a ne mai întoarce […]. Trebuie să stârpim motivele de îngrijorare şi să tăiem

toate punţile […]. Să ne grăbim, să lăsăm oraşul pe mâna negustorilor şi avocaţilor, a samsarilor, cămătarilor, notarilor, a medicilor, parfumierilor, măcelarilor, bucătarilor, cârnăţarilor, fierarilor, vistiernicilor […], muzicanţilor, şarlatanilor, arhitecţilor, codoşilor, tâlharilor, trântorilor, care cu nările mereu deschise adulmecă mirosul pieţii: aceasta este singura lor fericire.

Şi adaugă cu trufie: „Ei nu sunt de-acelaşi fel cu noi…”. Pentru Petrarca, la fel ca pentru sfântul călugăr Bernard de Clairvaux cu două secole mai devreme, oraşul rămâne un Babilon corupt. În plus, o repliere în faţa anumitor atitudini şi judecăţi referitoare la demnitatea muncii manuale îl izolează (în mod dramatic) de meseriile şi de activităţile omeneşti ale vremii sale. Cuvintele lui Hugues de Saint-Victor, care definea arhitectura, arta navigaţiei, ţesutul şi celelalte „arte mecanice” ca o „a patra parte a filosofiei”, căci „aceste activităţi omeneşti ce uşurează neajunsurile condiţiei noastre de muritori […] posedă prin sine înţelepciunea cumpănitoare”, par să fi fost uitate.

Opţiunea urbană era în schimb justificată în secolul al XIII-lea, pe motive religioase, însă în pas cu dezvoltarea reală a faptelor, de către Bonaventura: „În regiunile de la ţară locuitorii sunt atât de împrăştiaţi, încât este greu să-i convocam pe toţi pentru predici […]. În oraşe însă, unde se pot găsi multe feluri de mâncare, se adună şi trăiesc un mare număr de persoane: de acolo se cade să sperăm culegerea roadelor mai mari”.

Franciscanul Eiximenis, care a trăit la Valencia în secolul al XIV-lea, interpretează, în calitate de consilier al regelui, atitudinea de-acum predominantă: „Când intri în oraş, întâlneşti oamenii, inima se înseninează şi te poţi plimba bucuros […]. Oraşul este un loc extrem de favorabil pentru ca omul să se descotorosească de ignoranţă. În oraş este greu să fii trist, iar tristeţea usucă oasele şi nimiceşte viaţa”. Şi încă: „În oraşele foarte populate şi bine ocârmuite, omul poate găsi multe motive de seninătate: trăieşte în siguranţă, este mai bine satisfăcut în trebuinţele

lui materiale, îşi vede semenii şi discută cu ei […]". În atitudinea intelectualului cu privire la o altă temă deosebit de vie şi disputată, căsătoria şi familia, constatăm în schimb o

continuitate a tradiţiei. În secolul al XII-lea este difuzat un adevărat dosar antimatrimonial, ce reia argumentaţia sfântului Ieronim *(Contro Gioviniano).* Despre el avem o documentaţie interesantă în paginile scrise de o femeie intelectuală, Helo zise, iubita şi mai apoi soţia Filosofului Abélard. Însuşi Petrarca, mare cititor al autobiografiei lui Abélard, îl va comenta cu un scurt elogiu, două secole mai târziu. În ţesătura deasă a argumentelor potrivnice căsătoriei culese de Héloïse, trebuie să se deosebească mai multe fire: influenţa repertoriului filosofiei clasice, care prezintă căsătoria ca pe o chintesenţă a vieţii sensibile, receptaculul necesităţilor zilnice şi supărătoare, al nevoilor materiale, prin urmare al îndepărtării fatale de împărăţia ideală a filosofiei; „argumentele sfinţilor", care descriu căsătoria ca pe un remediu la concupiscenţă ce cu uşurinţă poate aluneca înspre răul pe care urmăreşte să-l exorcizeze; în sfârşit, acea indispoziţie subtilă şi profundă faţă de o instituţie care nu mai poate adăuga nimic unei iubiri adevărate şi „dezinteresate". Acest ultim aspect este legat de influenţa lui Cicero din *de Amiciţia,* şi este împărtăşit atât de literatura goliarzilor, cât şi de cea de la curte („să nu se uzurpe cuvântul iubire pentru a numi afecţiunea conjugală care uneşte într-o căsătorie"). O presiune, după cum se vede, complexă şi multiplă, împărtăşită de cei mai mulţi: unii puteau sublinia motivaţiile asce-tico-religioase, alţii, pe cele mai strict morale, însă era cu siguranţă dificil să arăţi entuziasm, şi să-l şi argumentezi, faţă de o instituţie atât de discreditată filosoficeşte.

Şi Siger de Brabant, „averroistul" de la Arte, se întreabă „care stare este cea mai potrivită pentru filosof, cea virginală sau cea conjugală", şi răspunde că „filosoful trebuie să tindă către condiţia care-l împiedică mai puţin

în căutarea adevărului”: se pare că matrimoniul presupune „prea multe ocupaţii lumeşti”, şi că prin urmare este nerecomandabil pentru cei ce caută „plăcerea intelectuală”.

Adesea, în ochii noştri, ai modernilor, figura intelectualului medieval apare întunecată şi estompată din cauza raportului său cu aşa-numitele *auctoritates*. Însă trebuie să ţinem seama că sensul de superioritate şi constrângere al termenului „autoritate” s-a ivit în lumea modernă: *auctoritates* erau pentru medievali autorii, biblioteca, textele cu care lucrau. O bibliotecă dublă: cea a sfinţilor şi cea a filosofilor. Iar aceasta din urmă, după abila observaţie a unui învăţat din veacul al XII-lea, era compusă din autori care „în viaţă nu fuseseră niciodată de acord între ei, şi era prin urmare inutil efortul de a descoperi la ei aceleaşi opinii”. Pe de o parte avem enorma producţie de comentarii şi de ploaie la Platon, la Aristotel, la evanghelişti, dar şi la gânditori moderni care s-au afirmat rapid ca „autorităţi” (de exemplu, Petrus Lombardus); de cealaltă parte, în schimb, varietatea comentariilor, mulţimea luărilor de poziţie, dezbaterile uneori acerbe, opoziţiile dure, toate ne înfăţişează o muncă concretă, adesea personală şi câteodată curajoasă.

INTELECTUALUL

Adelard din Bath blama, în prima decadă a veacului al XII-lea, nviciul acestei generaţii care consideră acceptabile numai descoperirile făcute de antici şi de ceilalţi”; şi adăuga: „Cunoaştem bine soarta celor care predau adevărul, de aceea, expunând o teorie, o voi prezenta ca pe o teorie a profesorilor mei arabi...”. Să te călăuzeşti după *auctoritates* în loc să urmezi *ratio* înseamnă pentru el „să te abandonezi credulităţii celei mai bestiale şi să te laşi atras într-o capcană primejdioasă”. Albert cel Mare, marele profesor dominican, avertiza: „Cei care cred că Aristotel a fost un zeu trebuie să creadă că el n-a greşit niciodată. Însă dacă se crede că a fost un om, atunci, neîndoielnic, a putut să greşească, asemeni nouă”. Siger, de acord cu el la acest punct, observa:

Singură autoritatea nu este suficientă pentru cercetarea adevărului acestei teze. Cei care au susţinut-o au fost animaţi de un motiv oarecare. Însă noi suntem oameni, ca şi ei. De ce atunci să nu trebuiască să ne implicăm în cercetarea raţională, la fel ca ei?

Referinţe bibliografice

Bianchi, L.La felicită intellettuale come professione. A Parigi nel XIII

secolo", în *Rivista di Filosofia,* 78 (1987). Dionisotti, C, „Chierici e laici", în *Geografia e storia della letteratura italiana,* Einaudi, Torino, 1977. Le Goff, J., *Gli intellettuali nel Medioevo,* trad. it., Mondadori, Milano.

1979. Murray, A., *Ragione e società nel Medioevo,* trad. it., Editori Riuniţi.

Roma, 1986. Smalley, B., *The Becket Conflict and the Schools. A Study of Intelectuala în Politics,* Blackwell, Oxford, 1973. Verger, J., *Le università del Medioevo,* trad. it., II Mulino, Bologna.

1982.

Capitolul Vi

Artistul

Enrico Castelnuovo

Cine a construit Teba cea cu şapte porţi? Celebra întrebare a lui Brecht opune anonimatul celor mulţi, care din umbră fac istoria, notorietăţii celor puţini, prezentaţi îndeobşte ca protagonişti. Şi s-ar cuveni să o aplicăm la situaţia artiştilor din Evul Mediu. Cine a proiectat mozaicurile din San Vitale, cine a pictat frescele din Castelseprio, cine a sculptat capitelurile de la Cluny, cine a construit catedrala din Chartres?

Operele de artă deţin un rol însemnat atunci când încercăm să ne reprezentăm, să vizualizăm Evul Mediu şi, printre imaginile pe care ni le putem forma despre această epocă, există una ce-şi croieşte drum sub impulsul monumentelor, al cronicilor, al documentelor. Mai mult decât oricare alta, această perioadă ne apare caracterizată de mantia sa albă de biserici1 abundând în sculpturi, mozaicuri sau vitralii multicolore, în aurării scânteietoare,

în cărţi mâniate bogat colorate, fildeşuri sculptate, imense porţi de bronz, emailuri, picturi murale, tapiserii, broderii, stofe şi ţesături în culori schimbătoare şi forme unice, picturi pe lemn cu fond aurit. Dar, faţă de mulţimea şi varietatea produselor artistice care ne trezesc admiraţia şi ne stimulează imaginaţia, putem aduna un număr restrâns de nume de artişti, adesea nume izolate, legate de o singură operă. Până şi creatorul unui monument de însemnătatea capelei palatine de la Aachen, o piatră de hotar a arhitecturii medievale, ne scapă, nu-l putem surprinde. Cine a fost Odón din Metz? Cum să-l definim, cum să-l localizăm?

Deplângând egocentrismul, „protagonismul”, vanitatea artiştilor moderni, o vreme au fost evocate, prin contrast, devotamentul, modestia, virtuţile artizanului medieval, care nu-şi dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil şi mulţumit în anonimat, dornic numai să participe la marele efort colectiv de glorificare a credinţei.

Acest mod de a vedea lucrurile reprezintă produsul unei anumite culturi romantice, însă o asemenea imagine corespunde prea puţin realităţii. Chiar dacă foarte multe opere rămân anonime, s-au păstrat multe nume şi semnături ale artiştilor medievali, multe mărturii ce vorbesc despre ei şi ne fac să înţelegem cât de diferită era situaţia faţă de modul în care a fost ea descrisă, cum umilinţei i se opunea

— Metafora este folosită de cronicarul Raoul Glaber.

orgoliul, cum faima şi notorietatea se opuneau anonimatului. Totuşi – fapt care ne deconcertează – neîndoielnicele mărturii de orgoliu şi de mândrie ale artiştilor nu exclud în niciun caz prezenţa generalizată şi atestată a unor atitudini umile, la fel cum faima unora nu se opune anonimatului multora. Sub multe aspecte, comportamentele artiştilor medievali ne apar îndepărtate de acelea ale artiştilor ce i-au precedat, ca şi de acelea ale artiştilor ce le-au urmat. Ca şi cum spaţiul în interiorul

căruia ei s-au mişcat, în interiorul căruia au manifestat o extraordinară şi de nedepăşit creativitate, ar fi fost foarte diferit de spaţiul în interiorul căruia, înaintea lor şi după ei, au lucrat alţi artişti.

Prin urmare, cum lucrau artiştii din Evul Mediu? Ce roluri au jucat ei, cum şi-au conştientizat propria activitate, care a fost concepţia contemporanilor lor despre ei, ce imagini ale lor au existat, ce loc au ocupat ei în societate? Pentru a răspunde la aceste întrebări va trebui să comparăm, înainte de toate, situaţia lor cu aceea a semenilor lor care au activat în vremea dinainte, în Antichitatea clasică. Numai confruntând cele două momente vom putea afirma dacă, când şi cum s-a produs vreo schimbare – şi de ce natură a fost ea – în statutul lor de artişti, în modul lor de lucru, în tehnicile pe care le foloseau cu precădere, în raportul lor cu comitenţii şi cu publicul, în imaginea pe care şi-o formau asupra lor contemporanii, în funcţia atribuită operelor lor.

Cu greu întrebări ca acestea vor putea primi nişte răspunsuri precise, şi atunci numai asupra anumitor aspecte. De fapt, nu s-a ajuns la o opinie comună asupra statutului artistului în Antichitatea clasică, asupra eventualelor sale deosebiri faţă de acela al artizanului, asupra locului pe care el îl ocupa în societate, asupra situaţiei sale economice, asupra imaginii sale în ochii celorlalţi. Până la ce punct artistul se bucura de o apreciere largă, ori dimpotrivă, până la ce punct era considerat un *banausos,* adică un personaj de condiţie inferioară sau decăzută? Avem multe semnături de artişti din această perioadă, însă ce semnificaţie aveau, de pildă, cele ale ceramiştilor? Erau ele o mărturie a orgoliului artistic, sau mai degrabă o marcă de fabricaţie, un soi de *copyrightl*

Numeroase izvoare antice transmit nume de artişti, operând o selecţie ierarhică şi exprimându-se faţă de unii dintre ei în nişte termeni deosebit de admirativi; dar ce sens să acordăm atunci celebrei fraze a lui Plutarh din *Viaţa lui Pericle,* după care „niciodată până astăzi

dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deşteptat în vreun tânăr nobil şi bine înzestrat dorinţa de a deveni la rândul său un Fidias sau un Policlet”? Sau cumva numai operele lor puteau constitui obiectul unei admiraţii ce nu se întindea până la om şi la profesia lui? Specialiştii în Antichitate şi arheologii au discutat îndelung despre aceste probleme fără să ajungă la un acord, făcând însă lumină asupra unui număr de date şi de chestiuni

— **L** de

ARTISTUL

Oricum, reiese limpede că doar cu mare greutate se va putea ajunge la o definiţie satisfăcătoare, care să poată rămâne valabilă pentru timpuri şi locuri diferite, pe întreaga durată a îndelungatei perioade numite Antichitatea clasică. Artistul care a lucrat la Atena în veacul al V-lea se afla într-o situaţie foarte diferită faţă de cel care a activat în cel de-al IV-lea veac la curtea lui Alexandru, ca să nu mai vorbim despre diferenţele existente între complexa situaţie grecească şi aceea romană, ori despre atitudinile contrastante ce se manifestau în texte din cauza poziţiei sociale, culturale şi politice ale autorilor lor.

Dacă suntem nesiguri asupra statutului artiştilor în lumea clasică, cu mult mai nesiguri suntem în ce priveşte lumea medievală. Mai întâi, pentru că sub această etichetă se adăposteşte un întreg mileniu foarte diversificat în interior, însă şi pentru că în acest domeniu cercetarea a fost mai puţin aprofundată decât în cazul Antichităţii clasice.

Criza lumii antice a comportat răsturnări spectaculoase în structura eşichierului artistic şi în situarea componenţilor săi, amestecând cărţile, transformând şi transferând roluri şi locuri. Colecţionarii bogaţi şi rafinaţi au dispărut, iar producţia a scăzut până la a dispărea în centrele artistice odinioară importante, continuând în altele la o scară foarte redusă. Comitenţii şi tipologiile s-au schimbat, iar funcţiile operei de artă şi concepţiile asupra acesteia s-au modificat profund.

Icoanele au putut suscita bănuieli grave şi ostilitate ca fiind legate în mod tradiţional de cultura păgână, sau ca posibile vehicule de idolatrie. Din ce în ce mai mult ele au fost puse în serviciul Bisericii, al misiunii sale, al programelor de mântuire şi de salvare, şi au putut fi considerate chiar un substitut al lecturii pentru analfabeţi. Papa Grigore cel Mare îi scrie episcopului Marsiliei în anul 600: „Într-adevăr, ceea ce este scrierea pentru cei ce ştiu să citească este pictura pentru analfabeţii care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, aşadar în primul rând pictura slujeşte drept lectură pentru oameni”.

În linii generale, stigmatul de inferioritate care îi marca pe cei ce practicau munci manuale mai degrabă decât activităţi intelectuale, deja existentă în lumea clasică, a continuat să reprezinte un element discriminant de-a lungul numeroaselor secole ale Evului Mediu. Faptul poate fi observat în cuvintele papei Grigore, care întrevede în pictură un succedaneu al scrisului, bun pentru cei ce nu ştiu să citească. Dacă lectura reprezintă o practică mai elevată şi mai nobilă decât privirea unei scene pictate, urmează cu necesitate că aceia care scriu trebuie să fie apreciaţi altfel decât aceia care pictează.

Introducerea de către Martianus Capella şi Cassiodor a vechii metode pedagogice care privilegiază artele liberale adunate în *trivium* şi în *quadrivium* faţă de activităţile manuale, considerate servile, va marca secole de-a rândul condiţia artistului, lucrător manual, cel puţin până în momentul în care, sub impulsul impetuoasei dezvoltări a oraşelor şi al mutaţiilor sociale şi mentale pe

OMUL MEDIEVAL

care aceasta le presupunea, vechiul model cultural va intra în criză, în cursul secolului al XII-lea.

Pe de altă parte, o apologie a activităţii artistului, care va avea consecinţe în Evul Mediu, se găseşte, în secolul al III-lea, în *Enneadek* lui Plotin, unde Fidias este glorificat pentru că l-a reprezentat pe Zeus nu conform normelor şi obişnuinţelor realităţii vizibile, ci „aşa cum

zeul însuşi ar apărea dacă ar vrea să se manifeste dinaintea ochilor noştri", conferindu-i astfel artistului capacitatea privilegiată de a atinge o realitate ce depăşeşte cognoscibilul prin intermediul simţurilor. Chiar dacă ierarhia impusă prin diviziunea artelor va avea consecinţe de foarte lungă durată, filonul plotinian manifestat în răstimpuri în cultura medievală a putut să conducă, deşi într-un mod neexplicit, către o consideraţie deosebită pentru activitatea artistică.

În textele medievale nu găsim niciun termen care să-i desemneze pe cei numiţi astăzi „artişti"; *artifices* sunt îndeobşte numiţi artizanii, şi împreună cu ei artiştii: *„Obiit Berengarius huius matris ecclesiae artifex bonus",* notează în jurul anului 1050, fără nicio altă precizare, un necrolog din catedrala din Chartres, şi în zadar ne vom întreba ce artă va fi practicat el (probabil a fost arhitectul care a coordonat reconstrucţia catedralei după incendiul din anul 1020). În ce priveşte termenul „artist", ce poate fi întâlnit uneori, acesta desemnează o persoană care studiază sau practică artele liberale. Abia la sfârşitul veacului al XIII-lea, în cronica lui Salimbene, el va indica o persoană înzestrată cu însuşiri practice deosebite.

În interiorul domeniului artistic se manifestă unele distincţii ierarhice pronunţate: apreciat în mod deosebit era arhitectul, iar operei lui îi era recunoscută o componentă conceptuală (şi, prin urmare, mentală) şi organizatorică. Însă ideile pe care lumea şi le face despre arhitect în Evul Mediu sunt foarte diverse. O anumită imagine moştenită din Antichitatea clasică, văzând în el un profesionist al proiectării şi organizării şantierului, va supravieţui până în era carolingiană. Pentru Isidor din Sevilla, autor, la începutul celui de-al VII-lea veac, al enciclopediei medievale celei mai răspândite, până când a fost înlocuită de acele *Summae* scolastice, arhitectul reprezintă combinaţia dintre zidar *(caementarius)* şi proiectant, definiţie reluată de către Hrabanus Maurus în perioada carolingiană. În această percepţie a activităţii arhitectului erau încă prezente amintiri vitruviene, însă

mai apoi figura lui se identifică cu aceea a constructorului, iar activitatea practică îşi câştigă întâietatea asupra celei teoretice şi conceptuale, până ce accentul se va deplasa din nou.

O mărturie semnificativă a aptitudinilor şi secretelor tehnice atribuite arhitectului o constituie o anecdotă neverosimilă povestită de către Orderic Vital în a sa *Historia Ecclesiastica,* scrisă în jurul anului 1135, conform căreia un arhitect pe nume Lanfredus, „al cărui geniu îl întrecea în virtute pe cel al oricărui artist care pe vremea aceea lucra în Franţa", ar fi fost decapitat după ce construise turnul

ARTISTUL

castelului Ivry din Normandia, ca să nu poată construi altundeva unul asemănător. O altă anecdotă, conţinută în *Gesta* abaţilor de Saint-Trond, este semnificativă în ceea ce priveşte noua conştiinţă a propriei munci ce se manifestă la arhitect. Un celebru *„latomus"* ar fi răspuns abatelui care îi critica un proiect: „Dacă nu vă este pe plac ce am proiectat, vă pute i căuta un alt artizan". Între arhitectul-vrăjitor al lui Orderic Vital şi mândrul interlocutor al abatelui de Saint-Trond diferenţa de imagine este foarte pronunţată.

Înaltă – vom vedea – este poziţia orfevrierilor, care prelucrează materiile cele mai preţioase, şi aceea a meşterilor sticlari, experţi într-o tehnică dificilă. Găsim în izvoare înalte elogii aduse unor pictori foarte solicitaţi în Italia pentru calităţile lor, ca acel Johannes pe care Otto al III-lea l-a chemat la Aachen, sau ca lombardul Nivardus, iscusit printre pictori, chemat să lucreze la mănăstirea de la Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire) de către abatele Gauzlinus, fiu ilegitim al lui Hugo Capet şi comitent generos. De altfel, graniţele dintre arte nu sunt insurmontabile, iar sursele semnalează extrem de frecvent artişti polivalenţi, capabili să lucreze în domenii felurite.

Principalele izvoare de care dispunem pentru a-i cunoaşte pe artiştii medievali şi pentru a putea evalua imaginea pe care şi-o formau despre ei contemporanii lor

le constituie cronicile mănăstireşti şi episcopale, registrele de decese ale abaţiilor şi catedralelor, scrisorile unor episcopi şi ale unor abaţi. Multe nume ne-au parvenit în acest mod; altele – într-o mai mică măsură, cel puţin într-o fază iniţială –, prin intermediul unor semnături şi inscripţii cuprinse în opere. Se vor adăuga mai apoi alte mărturii, cele ale plăţilor, ale contractelor, ale statutelor corporative.

Începând cu primii ani ai secolului al XIV-lea, în Toscana artistul apare, de asemenea, ca personaj literar, numele său este evocat de către poeţi şi scriitori, însă acest fapt constituie un episod extrem de avansat, care se mărginea, într-o primă etapă, la un mediu cultural bine delimitat.

O primă constatare pe care o putem face pentru Evul Mediu timpuriu se referă la dispariţia semnăturilor artiştilor (exceptându-le totuşi pe cele ale bătătorilor de monede, dar în acest caz semnătura reprezintă un mijloc de autentificare). Acestea reapar nu întâmplător în Italia, unde tradiţiile se păstraseră mai vii. În anul 712, un *„Iisus Magister”,* împreună cu ucenicii săi, Juventino şi Juviano, „semnează un tabernacol în biserica San Giorgio din Valpolicella”, în vreme ce o inscripţie conţinând acelaşi nume *(Ursus magester fecit)* se găseşte pe o latură a altarului abaţiei din Ferentillo, lângă Terni, pe care menţionarea comitentului, Hildericus Dagileopa, probabil Hilderic, duce de Spoleto în anul 739, ne permite să o datăm. Într-o formă schematică şi elementară, artistul a dorit să se reprezinte în acest caz alături de comitent, având în mână o daltă şi un ciocănel pentru spart marmura. Este semnificativ faptul că cele două semnături.

OMUL MEDIEVAL

Însoţite de calificativul *Magister,* se găsesc în nişte zone aflate sub dominaţia longobardă: în anul 643, două articole ale edictului regelui Rothari stabileau norme pentru practicarea arhitecturii în interiorul statului longobard, iar mai apoi un *memoratorium de mercedibus commacinorum* evocă structura ierarhică a grupului de

meşteri *„comacini”* (originea termenului este disputată şi nu s-a stabilit cu certitudine dacă el indică o proveniență geografică, ca mai târziu cel de *„magiştri antelami”,* sau se referă mai degrabă la un anumit tip de înzestrare tehnică: *„cum macchina”),* ale cărui echipe, compuse din personaje felurite, discipoli, ucenici, colaboratori de diferite grade, erau conduse tocmai de nişte *„magiştri”.*

O primă biografie a unui artist, după acelea din Antichitatea clasică, o constituie viaţa sfântului Eloi, marele orfevrier şi bătător de monede din Limousin, care a devenit un personaj de primă importanţă al curţii merovingiene, pentru ca mai apoi să ajungă episcop de Noyon şi în cele din urmă să fie canonizat. Pe biograf nu-l interesa în mod special activitatea artistică a lui Eloi, ce constituia doar unul dintre aspectele personalităţii şi istoriei sale, pe lângă altele nu mai puţin, ba chiar – în ochii biografului – mai importante. Mai mult decât de biografia unui artist, este deci vorba despre aceea a unui sfânt care – printre altele – a fost şi artist. Biograful vorbeşte despre iscusinţa sa ieşită din comun în practicarea orfevrăriei şi a altor arte *(„aurifex peritissimus atque în omni fabricandi arte doctissimus”),* despre religiozitatea şi milostenia sa, despre familiaritatea sa cu monarhii, dar şi despre aspectul său exterior, despre degetele sale prelungi şi aristocratice, despre veşmintele preţioase pe care le purta, în portret se observă dorinţa de a evidenţia înaltul său statut social, pe lângă însuşirile artistice şi profunda sa religiozitate, nu fără a manifesta, într-un scurt episod, ideea superiorităţii muncii mentale asupra celei manuale. În fapt, se povesteşte cum Eloi, aplecat asupra muncii sale, avea dinaintea ochilor un codice deschis, astfel încât să poată îndeplini o slujbă dublă: manuală pentru oameni, mentală pentru *Dumnezeu* (*„manus usibus hominum, mentem usui mancipabat divino”).*

Statutul social elevat al orfevrierului medieval îşi găseşte o confirmare în altarul de aur al bisericii Sant’ Ambrogio din Milano (cca. 840), al cărui autor, *„Vuolvinus*

magister phaber", semnează opera şi se reprezintă încoronat de către sfântul Ambrozie într-un mod analog celui în care, încoronat de către acelaşi sfânt, apare comitentul, arhiepiscopul Angilbert al II-lea. Totuşi, între cele două imagini există o diferenţă semnificativă: pe când comitentul –*, /i. ngilbertus Dominus"* – este reprezentat cu capul încadrat de un nimb pătrat, în timp ce se pregăteşte pentru a se închina sfântului, oferindu-i altarul, Vuolvinus, fără nimb şi cu mâinile goale, îngenunchează într-un mod mult mai marcat şi mai evident. Semnătura, autoreprezentarea şi această cvasiegalitate afişată faţă de comitent constituie fapte semnificative, care dezvăluie înaltul grad social al orfevrierului şi imaginea

ARTISTUL

ce se putea forma despre el. În Evul Mediu, raportul dintre artist şi comitent este un raport inegal, poziţia ierarhică, posibilităţile economice şi, deseori, cultura comitentului coboară rangul artistului până la a-l strivi. *Jrs auro gemmisque prior. Prior omnibus autor".* Arta este superioară aurului şi nestematelor, dar înaintea tuturor stă comitentul, arată inscripţia de pe un email conţinând imaginea lui Henri de Blois, arhiepiscop de Winchester (cca. 1150).

Un alt orfevrier prestigios a fost acel Adelelmus menţionat într-o predică din ultimii ani ai secolului al X-lea, care povesteşte viziunea lui Robert, abate de Mozac, şi construirea catedralei din Clermont. Aceasta a fost proiectată chiar de Adelelmus, un cleric de origine nobilă, extrem de priceput în lucrul cu piatra şi cu aurul, cunoscut de toţi şi neaflându-şi pereche în îndemânare printre artiştii din trecut (*Jtfam similem ei, multis retroactis temporibus, în auro et lapide omnique artificio nequimus assimilare"),* şi autor al celebrei statui-relicvariu a Fecioarei din Clermont, care a devenit un model pentru sculptura ce renăştea. Clericul Adelelmus este, ca şi sfântul Eloi, un artist şi un om al Bisericii totodată; acelaşi este cazul unui alt mare personaj din veacul al X-lea, sfântul Dunstan, călugăr reformator şi om de afaceri,

expert în cântat cu vocea şi cu harfa, sculptor, lucrător în aur şi bronz *(„în cera, ligno, vei ossasculpenti et în auro, argento, vei aere fabricando”),* pictor şi caligraf, care, înainte de a muri, ocupa tronul arhiepiscopal de la Canterbury.

Secole de-a rândul orfevrăria a constituit una dintre marile tehnici-pilot ale artei medievale, o tehnică în care se întreceau cei mai buni artizani, în care erau executate operele cele mai noi şi mai semnificative, în care erau încercate cele mai moderne experimente. Valoarea materialelor folosite, preţul, raritatea lor erau resimţite de către artist ca o provocare, şi în mod frecvent (într-un text al lui Suger de Saint-Dénis din secolul al XII-lea, ca şi într-unul din secolul al XIII-lea, al englezului Mathew Paris) găsim vechiul *topos* ovidian *„materiam superabat opus”:* opera artistului depăşea valoarea materiei. Această afirmaţie nu era totuşi lipsită de contradicţii: pe o cruce ottoniană aflată în Domul din Magonza, o inscripţie preciza că fuseseră folosite şase sute de livre de aur, iar pe altarul sfântului Remaclus, ordonat în 1148 de către Wibaldus, abate de Stavelot, era specificat costul argintului, al aurului şi al întregii lucrări. Indiferent de valoarea artistului care o executase, se întâmpla în mod frecvent ca, în caz de nevoie, opera să fie topită pentru a recupera tocmai materialul, şi ca ea să sfârşească prin a reprezenta o formă de tezaurizare fatalmente Provizorie. În acelaşi timp, lucrarea de orfevrărie reprezenta cel mai înalt omagiu – din cauza sacrificiilor economice pe care le presupunea, a aspectului ei strălucitor şi a nenumăratelor referinţe biblice pe care le putea conţine – al comitentului către divinitate, către Fecioară, către sfântul patron, şi tocmai această extraordinară importanţă reclama participarea celor mai buni artizani.

OMUL MEDIEVAL

În regiunea Meuse, înmulţirea marilor centre comerciale la începutul secolului al XII-lea a fost însoţită de o activitate artistică înfloritoare, manifestată în special în domeniul artelor topitoriei şi orfevrăriei, ai căror

protagonişti au putut deţine importante funcţii publice şi răspunderi însemnate. Renier de Huy, autorul cristelniţei din bronz de la biserica Saint-Barthelemy din Liège, un monument de o extraordinară importanţă, atât în ce priveşte iconografia – în care se relua, adaptând-o la subiecte neotestamentare, „marea de bronz” descrisă în Biblie –, cât şi prin clasicismul său precoce (1118) şi desăvârşit, aparţinea aristocraţiei urbane şi era probabil un angajat al episcopului de Liège. Tot în aceşti ani, nişte orfevrieri apar ca protagonişti ai unor legende extraordinare, precum aceea – narată în *Gesta Sancti Servaţii,* scrise în jurul anului 1126 – a relicvariului sfântului Servatius, realizat la porunca împăratului Henric al III-lea. Opera ar fi trezit mânia ilustrului comitent, care i-a zvârlit în temniţă pe artizani, întrucât ochii sfântului, confecţionaţi din nişte gietre preţioase, produceau pe chipul venerat un efect de strabism. În toiul nopţii, sfântul i-a apărut împăratului, arătându-şi chipul şi afirmând că mâinile artiştilor îl redaseră aşa cum Dumnezeu voise. Intervenţia miraculoasă i-a eliberat din închisoare pe cei doi orfevrieri, capabili – şi acesta este un omagiu semnificativ – să redea trăsăturile omeneşti aşa cum Dumnezeu le-a plăsmuit.

Orfevrierii din Meuse se bucurau de o faimă ieşită din comun: Suger de Saint-Dénis, unul dintre cei mai extraordinari şi mai luminaţi comitenţi din Evul Mediu, i-a chemat pe şase sau şapte dintre ei să lucreze la abaţia pe care a reconstruit-o parţial în jurul anului 1140, înzestrând-o cu noi ornamente somptuoase: vitralii, aurării, sculpturi, porţi de bronz. Suger, cu toate că se opreşte îndelung asupra enumerării şi descrierii operelor de artă, a aspectului lor, a iconografiei, asupra extraordinarei calităţi a bogatelor aurării, a vitraliilor scânteietoare, a arhitecturii luminoase, nu pomeneşte numele nici unui artist, nu-şi aminteşte decât propriul nume, ce reapare în toate inscripţiile, pe vitralii, pe aurării, pe porţi, pe care le menţionează una câte una.

Dar, în aceiaşi ani în care Suger dovedea că nu ţinea

la mare preţ personalităţile artizanilor şi, mai ales, că nu voia să încredinţeze istoriei numele lor, avem o altă mărturie extrem de importantă, care ne dezvăluie raportul deosebit de strâns ce-l poate lega pe un orfevrier de comitentul său. Este vorba despre mărturia conţinută într-un schimb de scrisori petrecut în 1148, între abatele Wibaldus din Stavelot şi un orfevrier al cărui nume începea cu G., probabil marele Godefroy de Huy, zis şi Godefroy de Claire.

Scrie episcopul:

„Oamenii ce se îndeletnicesc cu arta cu care te îndeletniceşti şi tu au adesea obiceiul de a nu-şi ţine promisiunile din cauza faptului că acceptă mai multe lucrări decât sunt în stare să execute. Lăcomia este rădăcina tuturor relelor, însă geniul tău nobil, mâinile tale sprinter

ARTISTUL

şi sârguincioase sunt departe de orice bănuială de făţărnicie. Fie ca încrederea să-ţi însoţească arta, fie ca lucrarea ta să fie însoţită de adevăr [...]. La ce bun, prin urmare, această scrisoare? Pur şi simplu pentru ca tu să te dedici cu o grijă exclusivă lucrărilor pe care ţi le-am încredinţat, refuzând orice altă treabă ce le-ar putea împiedica, până ce ele nu vor fi gata. Află deci că noi suntem iuţi în dorinţele noastre şi ceea ce dorim, dorim fără întârziere. «Dă de două ori cel care dă grabnic» scrie Seneca în tratatul său *de Beneficiis,* Drept urmare, ne gândim să-ţi scriem mai pe larg despre rânduiala casei tale, despre regimul şi îngrijirea familiei tale, despre modul în care să-ţi îndrumi nevasta. Cu bine”.

Răspunde orfevrierul:

„Cu bucurie şi supunere am primit îndemnurile inspirate de marea ta bunăvoinţă şi înţelepciune. Ele merită atenţia mea atât pentru necesara insistenţă, cât şi pentru prestigiul celui ce mi le-a trimis. Prin urmare, mi le-am întipărit în minte şi am luat notă de faptul că încrederea trebuie să recomande arta, că adevărul trebuie să-mi pecetluiască opera şi că promisiunile mele trebuie să

fie încununate de fapte. Totuşi, cel care promite nu reuşeşte întotdeauna să-şi ţină promisiunile, mai ales când acela căruia promisiunea i-a fost făcută îi zădărniceşte sau îi întârzie îndeplinirea. De aceea, dacă, aşa cum spui, tu îţi alcătuieşti grabnic dorinţele şi vrei imediat ceea ce vrei, zoreşte-te din partea ta astfel ca eu să mă pot pune grabnic pe treabă. Căci eu mă zoresc şi mereu mă voi zori dacă nevoia nu-mi pune piedici în cale. Punga mea e goală şi nimeni dintre cei pe care i-am slujit nu mă plăteşte […]. Deci […] ajută-mă în neajunsurile mele, foloseşte leacul, dă grabnic aşa încât să dai dublu şi mă vei găsi loial, statornic şi dedicat în întregime muncii în slujba ta. Cu bine".

Şi scrisoarea se încheie cu un post-scriptum ironic şi aluziv: „Socoteşte câtă vreme este de la începutul lui mai până la sărbătoarea Sfintei Margareta, şi de aici până la aceea a Sfântului Lambert. *Sapienţi sat dictum est /*" (care s-ar putea traduce prin „omul deştept înţelege totul în puţine cuvinte").

Acest schimb de scrisori ilustrează raporturile pe care un celebru orfevrier din veacul al XII-lea le întreţinea cu comitentul său, arată dificultăţile sale economice şi situaţia sa precară, însă, în acelaşi timp, şi rafinata cultură literară, ironia şi artificiile retorice la care recurge pentru a răspunde la exortaţiile puternicului abate. Un comportament ce ar părea în armonie cu figura lui Godefroy de Huy, evocat în obituarul abaţiei Neufmoutier – al cărei canonic onorific devenise – ca *„vir în aurifabricatura suo tempore nulii secundus*", autorul unor opere celebre şi donator el însuşi către abaţie a unui Preţios relicvariu. Gilles d'Orval, istoric din veacul al XIII-lea al episcopilor de Liège, insistă îndelung asupra calităţilor, meritelor, călătoriilor şi operelor lui *„Godefroid* […] *maistre d'orfeivrie, îi miedre*

OMUL MEDIEVAL

ARTISTUL

et îi plus expres et subtils ouvriers que on sawist en monde f cheljour, et qui avoit cherchiez toute regions…"

Alături de orfevrieri, un loc de seamă îl ocupă cei ce

prelucrează metalele, specialiştii în topire. *Viaţa* lui Gauzlin, abate de Fleury, îl aminteşte, ca fiind activ la abaţie şi autor al unor opere importante, pe un anume „Rodulfus, extrem de iscusit în orice artă a topitoriei", numindu-l un al doilea Beţaleel. Numele miticului făurar al Chivotului Legii, despre care cartea *Exodului* (31.2; 35.30) spune că era în stare să prelucreze cu ajutorul lui Dumnezeu aurul, argintul, bronzul, marmura, pietrele preţioase şi lemnul de orice esenţă, fusese deja evocat pe vremea lui Carol cel Mare pentru Egmhard, care se ocupase de construcţiile imperiale, iar mai târziu va fi din nou folosit pentru a-i desemna pe artiştii pricepuţi în mai multe tehnici. N-ar trebui să excludem chiar ideea că în spatele prodigioasei polivalenţe atribuite de izvoarele medievale anumitor artişti se află modelul biblic, devenit *topos.*

De multe ori sunt apoi amintite numele, iar în unele cazuri, prezentate chiar trăsăturile fizice ale autorilor marilor porţi de bronz, aceste extraordinare întreprinderi, privite cu admiraţie de-a lungul întregului Ev Mediu. Pe poarta de la San Zeno din Verona este reprezentat, fără nume, artizanul la lucru; pe acelea ale catedralei Sfintei Sofia din Novgorod, proiectate şi lucrate de artiştii saxoni, apare topitorul Riquin cu o balanţă pentru cântărit metalele, tânărul Waimuth ţinând cu cleştele un creuzet plin cu metal topit, şi un al treilea meşter, Abraham, şi el cu un creuzet, şi cu un ciocan în cealaltă mână.

Cunoaştem, de asemenea, numele şi imaginile câtorva miniaturişti din perioada romanică. Unii dintre ei şi-au lăsat semnătura, uneori – însă rar – şi imaginea în texte, iar despre alţii ne vorbesc unele mărturii contemporane. Însă locul cel mai important şi de cel mai înalt prestigiu social în cadrul unui scriptorium este acela al copistului, *scriptor*. Avem multe nume şi imagini de-ale acestora; munca lor este considerată mai elevată şi mai intelectuală decât aceea, manuală, a pictorului: copişti ai cuvintelor divine, ai scrierilor sfinţilor, asupra lor se răsfrânge lumina Verbului. Un codice de la Cambridge

conţine o pagină ce marchează apogeul scribului: splendidul portret al călugărului Eadwinus, aşezat la masa de scris şi aplecat asupra lucrului, are de jur-împrejur o inscripţie care se adresează cititorului, prezentându-l pe Eadwinus şi creaturile sale: literele. Acest *scriptor* se proclamă prinţ al copiştilor, de o faimă şi glorie nepieritoare, şi-i îndeamnă pe cititori să consulte literele pentru a le întreba cine este el. Litera proclamă că faima sa îl va ţine mereu în viaţă pe Eadwinus, reprezentat în imagine, pentru al cărui geniu mărturiseşte frumuseţea volumului pe care îl roagă pe Dumnezeu să-l accepte în dar. Forma acestui înalt elogiu ne face să ne gândim că, mai degrabă decât cu un portret făcut pe vremea când Eadwinus era în viaţă, avem de-a face cu un omagiu postum pe care *scriptorium-ul* de la Canterbury a ţinut să i-l aducă celui mai celebru şi mai iscusit dintre copiştii săi.

Printre primele autoportrete ale unor miniaturişti se numără acela din ultimii ani ai veacului al XI-lea, în care călugărul Hugo se reprezintă într-un text al sfântului Ieronim (Oxford, Bodl. Ms., 717), cu pana şi lama de răzuit, după schema omologată a portretului scribului, dar se pretinde pictor şi miniaturist. Era probabil un călugăr al marii abaţii normande din Jumieges, iar într-un alt codice (Paris, B. Nat.) se găseşte imaginea sa cu înscrisul *Jiugo levita".* Un alt autoportret al unui miniaturist din aceeaşi perioadă este acela al lui Robertus Benjamin, care se reprezintă îngenuncheat şi semnează pe o iniţială dintr-un comentariu al sfântului Augustin la *Psalmi,* aflat în Biblioteca aparţinând catedralei din Durham (Ms. B îi 13). În intimitatea atelierului ne introduce o mică scenă de gen desenată pe ultima pagină dintr-un manuscris al *Cetăţii lui Dumnezeu* a sfântului Augustin, aflat la Biblioteca capitulară din Praga, scris în jurul anului 1140. Pe un pupitru susţinut de un leu este aşezată o carte. Dinaintea acestuia, pe un tron impunător, stă un personaj cu un splendid veşmânt lung (o mantie cu marginile ornate, o hlamidă), pe care un înscris îl prezintă ca fiind Hildebertus. El se reprezintă ca un *scriptor,* ca un copist,

cu o pană după ureche, alte pene, două călimări – cu cerneală şi cu miniu – pe pupitru, şi cu lama de răzuit. Imaginea o aminteşte în mod intenţionat pe aceea a unui evanghelist, la care trimit tronul şi leul ce susţine pupitrul, ca în reprezentările evanghelistului Marcu. Mai jos se află Everwinus, un ajutor, aşezat pe un taburet scund, care pictează un ornament înfrunzit pe o foaie de pergament. În apropiere, o masă pregătită, răvăşită de un şoarece care a răsturnat un pui fript şi un lighenaş şi se pregăteşte să fure o bucată mare de brânză. Tulburat din munca sa, Hildebertus se întoarce furibund, cu mâna ridicată, să arunce cu un prosop după şoarece. Cartea de pe pupitru redă exclamaţia lui mânioasă: „Dumnezeu să te piardă, şoarece rău, care de atâtea ori m-ai supărat!”. îl regăsim pe acelaşi Hildebertus, care se semnează în acest caz *„H pictor”,* în compania lui Everwinus, reprezentat în miniatura unui alt codice, aşa-numitul *Orologiu din Olomouc,* volum aflat în prezent în colecţia Bibliotecii Regale din Stockholm. În josul unei pagini, sub miniatura mai mare în care este reprezentat sfântul Grigore în mijlocul unei mulţimi de personaje, Hildebertus se reprezintă pictând un motiv decorativ, la care lucrează din cealaltă parte un călugăr copist, iar mai jos, ucenicul îi întinde vasele cu culori.

Se putea întâmpla ca un *scriptor* să fie şi miniaturist sau să aplice şi alte tehnici. Semnătura lui Sawalo, călugăr la Saint-Armand, se repetă în şase manuscrise ieşite din scriptoriumul abaţial către 1160-1170, şi sub aceeaşi formă *(„Sawalo monachus me fecit”)* apare Pe mânerul sculptat în fildeş al unui cuţit aflat astăzi la muzeul din Lille. Măiestria în mai multe tehnici, pe care izvoarele o celebrează

OMUL MEDIEVAL

În cazul atâtor artişti medievali, era probabil mai mult decât un inspirat de figura biblică a lui Beţaleel.

Posibilitatea de a pătrunde în atelierul unui artist din veacul al XII-lea, de a cunoaşte concepţia lui asupra propriei munci, asupra rolului său în societate, asupra

raportului său cu religia, cu darurile Sfântului Duh, de a înţelege entuziasmul său pentru propria activitate, de a-i cunoaşte preferinţele estetice, cultura literară şi tehnică şi în acelaşi timp modalităţile, procedeele, secretele meseriei sale ne este oferită de tratatul *De diversibus atribus,* scris, sub pseudonimul Theophilus, de către un călugăr pe nume Roger care lucra într-o mănăstire germană în primii ani ai veacului al XII-lea, acelaşi poate cu Roger din Helmarshausen, un călugăr meşter în tehnicile prelucrării metalelor, activ în jurul anului 1100, de la care se păstrează câteva opere.

Textul lui Theophilus este împărţit în trei cărţi: prima se ocupă cu pictura, cu tehnicile şi materialele folosite, şi se întinde de la miniatură până la pictura murală şi la aceea pe lemn; cea de-a doua este consacrată sticlei, modului său de prelucrare şi aplicaţiilor sale, de la mobile la vitralii; cea de-a treia descrie modurile de prelucrare a metalelor. Aceasta din urmă este partea cea mai lungă a tratatului, care vorbeşte despre prelucrarea fierului, aramei, argintului şi aurului, despre feluritele tehnici specifice acestora, despre feluritele obiecte, despre emailuri, despre sculptura în fildeş şi în os, şi despre cum trebuie lucrate pietrele preţioase.

Nu avem de-a face cu o culegere de reţete, cum sunt alte texte tehnice medievale, ca *De coloribus et atribus romanorum* al lui Heraclius, *Mappae clavicula* şi alte scrieri despre pictură şi culori, ci de un fel de autobiografie unde autorul vorbeşte despre munca sa, despre intenţiile sale, despre credinţa sa, despre convingerile sale, într-un mod personal, convingător şi pasionat. Tratatul ne ajută să intrăm în contact nemijlocit cu talentele multiforme, cu diversitatea competenţelor şi cu diferitele domenii în care un artist romanic se putea manifesta. împreună cu scrisoarea orfevrierului G. pentru abatele de Stavelot, el confirmă înaltul grad de cultură literară pe care-l putea deţine un artist din veacul al XII-lea.

Sistemul ierarhic al artelor este de-acum intrat în

criză. În *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor, în operele lui rlonorius din Autun, în *Polycraticus* de Ioan din Salisbury, artele mecanice, printre repetatele afirmaţii despre inferioritatea lor, încep totuşi să-şi găsească un spaţiu propriu, chiar dacă Hugues de Saint-Victor însuşi, care le şi ilustrează, le consideră potrivite numai pentru, *plebei et ignobilium filii".* Situaţia este avansată în Italia, unde Otto von Frising, biograful lui Barbarossa, afirmă că şi persoanele active în domeniul artelor mecanice – această ciumă – puteau obţine înalte poziţii militare şi civile. Este un moment în care, mai cu seamă în Italia, găsim mare număr de semnături de artişti.

ARTISTUL

Cele spuse până aici scot la iveală date contradictorii şi numeroase probleme: cea dintâi se referă la poziţia artistului: liber sau aservit, laic sau cleric; cea de-a doua, la personajele importante: episcopi, arhiepiscopi, abaţi, implicaţi nemijlocit, nu numai în calitate de comitenţi, în producţia artistică; cea de-a treia, la ierarhia tehnicilor şi la versatilitatea artiştilor care utilizează mai multe asemenea tehnici; cea de-a patra, la primele biografii de artişti şi la aprecierea operelor lor.

În primul rând artistul: am văzut unii clerici care au făcut o carieră splendidă, ca sfântul Eloi, sau sfântul Dunstan, sau Johannes, celebru pictor italian chemat la curtea lui Otto al III-lea şi ajuns episcop; însă nu lipsesc nici laicii, în oraşe (un capitular din anul 846 al lui Carol cel Pleşuv întăreşte privilegiile orfevrierilor parizieni), la curţi (la cea a lui Carol cel Pleşuv lucrau în 862 doi meşteri sticlari laici, Baldricus şi Ragerulfus, cu neveste şi copii), dar şi în mănăstiri. Planul mănăstirii Sankt Gallen din secolul al IX-lea arată că două clădiri din interiorul împrejmuirii abaţiale erau destinate primirii meşteşugarilor şi artiştilor laici, în vreme ce un fel de recensământ al aşa-numitei *familia ecclesiae* a mănăstirii Corvey dă numărul şi calificările laicilor din mănăstire, orfevrieri, meşteri topitori, copişti etc. Unul dintre cei mai mari artişti ai epocii carolingiene, orfevrierul Vuolvinus

trebuie să fi fost laic, dacă judecăm după costumul în care se reprezintă pe altarul de la Sant' Ambrogio. De altfel, graniţa dintre cele două stări este destul de permeabilă: se poate întâmpla ca, lucrând pentru mănăstiri şi reşedinţe episcopale, un laic să fie făcut canonic onorific, cum s-a întâmplat cu meşterul sticlar care lucra în veacul al XI-lea pentru episcopul Godefroy d'Auxerre, iar în secolul al XII-lea cu Godefroy de Huy şi cu acel Daniel *pauper vitri tractor et fere laicus",* care pe la jumătatea secolului îl înlocuieşte pe abatele de la Ramsey, este apoi numit abate la Saint-Benet-at-Holme şi aproape că reuşeşte, cu sprijinul regelui, să devină arhiepiscop de Canterbury. Pentru multă vreme, până spre sfârşitul veacului al XI-lea, mulţi dintre artiştii despre care ni s-au păstrat date sunt clerici, însă acest fapt depinde şi de selecţia operată de către izvoare, cronici episcopale sau abaţiale. Oricum, situaţia se schimbă odată cu rapida dezvoltare a oraşelor, de la finele veacului al XI-lea.

Un document semnificativ pentru această etapă se referă la condiţia socială şi la plata unui artist. Este vorba de o înţelegere între Girardus, abate la Saint-Aubin, în Angers, şi un anumit Fulco, *«pictoris artist arte îmbutus",* care se angajează să decoreze toată mănăstirea cu subiectele ce îi vor fi indicate şi să execute ferestrele şi vitraliile. În aceste condiţii, Girardus va deveni frate în serviciul mănăstirii şi om liber al abatelui. Iar abatele şi mănăstirea îi vor concesiona o feudă compusă dintr-o vie şi o casă pe care le va păstra Pe timpul vieţii; acestea vor reintra în posesia mănăstirii dacă el

nu va avea un fiu care să practice arta tatălui şi să slujească tot la Saint-Aubin.

Condiţiile propuse lui Fulco nu erau prea generoase, însă tipul de recompensă stabilit în cazul său, permiţând angajarea şi obligarea unui artist pe timpul vieţii, nu era o raritate în această perioadă. Un document din anul 1095, deci aproape contemporan cu precedentul, ratifică restituirea către episcopul de Grenoble a unei vii ce fusese

concesionată predecesorilor donatorului, angajaţi de către episcopi ca zidari pentru construcţia unor biserici. Un tratament superior este promis lombardului Raimondo, care se angajează faţă de episcopul de Urgel să ducă la bun sfârşit în termen de şapte ani Biserica Fecioarei şi care, ca răsplată personală, va primi o rentă pe viaţă ce se ridica până la venitul unui canonic. După şapte ani, dacă lucrarea va fi gata, Raimondo va fi liber să facă ce va dori cu onoarea şi cu banii câştigaţi în timpul lucrului. De la episodul lui Fulco a trecut însă aproape un secol, iar Raimondo este un tehnician mult mai căutat, este capabil să construiască o biserică şi se află în fruntea unui grup de cinci compatrioţi de-ai săi.

Este sigur că artiştii au avut în anumite cazuri posibilitatea de a câştiga îndeajuns ca să poată fi ei înşişi donatori de opere de artă. Găsim, în cursul secolului al XII-lea, unii artişti donatori de lucrări preţioase către unele mănăstiri, de pildă Godefroy de Huy, care oferă bisericii din Neufmoustier un relicvariu extrem de valoros, conţinând o relicvă a lui Ioan Botezătorul ce-i fusese dăruită de către episcopul de Sidon, sau Gherlacus, pictor de vitralii, care, pe la jumătatea veacului al XII-lea, donează abaţiei din Amstein pe Lahn un splendid vitraliu conţinând faptele lui Moise. În partea de jos, el s-a reprezentat într-unul dintre cele mai extraordinare autoportrete din Evul Mediu, cu penelul în mână, gata să se apuce de lucru şi purtând înjur un înscris în care se roagă lui Dumnezeu: *„Rex regum clare Gherlaco propiciare”* (O, mărite rege al regilor, fii prielnic lui Gherlacus).

Problema artiştilor clerici este strâns legată de aceea a episcopilor, a abaţilor şi a altor personaje din înaltele ierarhii ecleziastice care nu au fost numai comitenţi, ci au intervenit în mod nemijlocit în domeniul producţiei artistice. Rămân mereu îndoieli posibile, întrucât diversele formule ce apar în surse, precum *„fetiţ”*, *„accomplevit”* şi altele asemănătoare, se pot referi atât la persoana artistului, cât şi la aceea a comitentului, ca şi unii termeni

precum *„aedificator”, „fabricator”* sau chiar *„architectus”*. Nicolaus Pevsner a subliniat faptul că personalitatea creatoare nu interesa în Evul Mediu într-o aşa măsură încât să merite efortul de a insista asupra unei distincţii terminologice între comitent şi artist. Totuşi, izvoarele nu ne îngăduie să ne îndoim de existenţa unor personaje ecleziastice de anvergură care au intervenit personal şi, pare-se, într-un mod profesional, în activitatea artistică. Cazul cel mai celebru este cel al lui Bemwardus, episcop de Hildesheim la începutul celui de-al XI-lea veac, a cărui

competenţă, în domeniul artelor liberale şi al celor mecanice deopotrivă, este subliniată încă din primul capitol al biografiei sale, în care se afirmă: „Şi oricât de mult s-ar fi aprins sufletul său de un foc viu pentru toate ştiinţele liberale, el s-a dedicat totuşi studierii acelor arte de mai mică însemnătate care sunt numite mecanice. A strălucit mai întâi în scriere, dar s-a îndeletnicit cu pictura, cu tehnicile fierăriei şi ale topirii […]”. Multiplele aptitudini ale acestui episcop sunt subliniate în textul biografiei scrise de către Thangmarus, decan al capitolului de la Hildesheim şi rector al şcolii catedrale, care fusese profesorul lui Bemwardus. El îi descrie priceperea în sculptatul pietrelor dure şi al cristalului de stâncă, în cizelarea aurăriilor, scrinurilor, casetelor, relicvariilor, cupelor, în legatul codicelor, şi insistă asupra aptitudinilor sale de pictor, constructor şi arhitect. Numele său este prezent pe un număr de lucrări şi mai ales pe superbele canaturi de bronz de la Hildesheim. Pe lângă biografia scrisă de Thangmarus, avem câteva fragmente autobiografice ale lui Bemwardus însuşi, foarte interesante pentru lămurirea direcţiilor comitentelor sale, exercitate într-un mod atât de activ, angajat şi angajant, încât sugerează faptul că ar fi dat cu mult mai mult decât nişte simple indicaţii artiştilor ce lucrau pentru el, şi că, în diverse moduri, s-ar fi implicat nemijlocit în munca lor. Există şi biografii ale altor feţe bisericeşti în care se subliniază implicarea artistică personală a lor. La începutul

veacului al XI-lea, prin urmare pe vremea lui Bemwardus, abatele Eckhart de la Sankt Gallen trasează, într-o istorie a abaţiei, un succint profil al călugărului Tuotilus, care trăise în secolul al IX-lea. Sunt subliniate nenumăratele sale virtuţi, ce îl făcuseră pe împărat să deplângă faptul că un asemenea om se călugărise: frumuseţea şi nobleţea înfăţişării, statura atletică, vocea limpede şi elocventă, cunoştinţele muzicale, cultura, aptitudinile lingvistice. Instructor al tinerilor aristocraţi la mănăstire, activităţile sale sunt preponderent artistice: pictor, sculptor în fildeş, orfevrier, el este autorul a numeroase obiecte preţioase pentru catedrala din Konstanz, altare, scrinuri-relicvării, şi al unei cruci de aur presărate cu nestemate. Pentru propria abaţie a sculptat admirabile plăci de fildeş (care s-au păstrat), iar pentru cea din Metz, o icoană a Madonei cu Pruncul, la a cărei realizare Fecioara însăşi, ce i-a apărut miraculos, i-ar fi slujit drept model şi călăuză.

O altă biografie artistică este aceea a pictorului Johannes, chemat din Italia, de unde era originar, de către împăratul Otto al III-lea, să picteze capela palatină de la Aachen. *Viaţa* lui Balderic, episcop de Liège – scrisă în jurul anului 1050, deci cu vreo cincizeci de ani în urma evenimentelor – îl invită pe cititor să meargă să admire picturile, deşi afectate de trecerea vremii, pe care pictorul le realizase acolo, şi aminteşte altele, executate la Liège, oraş în care el a dorit să fie îngropat. Povesteşte şi cum, pentru a-i răsplăti meritele, împăratul l-a numit episcopul unei dioceze italiene al cărei titular murise, dar

Johannes a renunţat la această funcţie şi a preferat să trăiască departe de patrie, la curtea unde a devenit membru al „familiei” împăratului; acesta l-a tratat cu o deosebită prietenie, spre a nu fi constrâns să o ia în căsătorie pe fiica ducelui din regiunea în care trebuia să devină episcop, încălcind astfel regula ecleziastică a celibatului. O biografie care dovedeşte implicarea în arhitectură a unui episcop este aceea a lui Bennus din Osnabrück (cca. 1028-1084), supraintendent la

construcţiile împăraţilor Henric al III-lea şi Henric al IV-lea. Conform biografului, Bennus, *„architectus praecipuus caementariae operis solertissimuserat dispositor”* (întâiul printre arhitecţi, era expert în lucrări de zidărie), s-a implicat nu numai în planul proiectului, ci şi în acela propriu-zis al tehnicii de construcţie, conducând şantierul catedralei din Spira şi importante construcţii la Goslar şi la Hildesheim, unde a fost superior al Domului.

La începutul veacului al XII-lea, o nouă atitudine faţă de artist îşi face loc în Italia. La Pisa, la Modena, înscrisuri extrem de elogioase aşternute pe zidurile noilor catedrale îi celebrează pe artiştii care au lucrat acolo. La Modena, o placă dictată de Aimo, profesor la şcoala catedrală, este aşezată pe absidă spre a aminti fundarea edificiului. Ea preamăreşte biserica, unde odihneşte corpul sfântului Geminiano, care străluceşte pretutindeni datorită marmurii sculptate, şi-l celebrează pe arhitect, Lanfranco, celebru pentru geniul său, învăţat şi iscusit, şef, conducător şi maestru al lucrării *(„Est operis princeps huius rectorque magister”).* Lanfranco este celebrat şi în relatarea despre transferul corpului sfântului Geminiano, o mărturie contemporană ce ilustrează primele faze ale construcţiei. Aici se subliniază căutarea întreprinsă pentru găsirea unui arhitect capabil să proiecteze o asemenea lucrare, să construiască o asemenea structură *(„tanti operis designator, talis structure edificator”)* şi extraordinarele însuşiri ale lui Lanfranco, artizan admirabil, minunat constructor *(„mirabilis artifex, mirificus edificator”).* Lanfranco este reprezentat în miniaturile care însoţesc şi ilustrează textul, împărţind ordine către săpători, ajutoare şi zidari *(„operării, artifices”)* şi participând la actele şi ceremoniile cele mai solemne, în compania episcopului sau a contesei Matilde. Veşmintele lungi, pălăria, vergeaua din mână, poziţia separată, atitudinea celui care împarte porunci disting figura lui de celelalte figuri din imaginile ce ilustrează primele faze ale construcţiei. Miniaturile datează însă de la începutul secolului al XIII-lea şi nu-i sigur că ele reproduc

altele mai vechi. Ba chiar este probabil ca imaginea lui Lanfranco, aşa cum apare ea aici, să corespundă concepţiei veacului al XIII-lea despre arhitect.

Pe faţada aceleiaşi biserici, o altă placă, concepută, de asemenea, spre amintirea înălţării edificiului, poartă în partea inferioară numele sculptorului Wiligelmus, pe care îl glorifică printre ceilalţi: *„Inter scultores quanto sis dignus onore claret scultura nune Wiligelme tua* (*Cât de vrednic de cinste eşti tu printre sculptori o dovedeşte acum.

ARTISTUL

Wiligelmus, sculptura ta). Astfel, noua catedrală poartă în părţile sale cele mai însemnate, pe absidă şi pe faţadă, numele artiştilor care au lucrat la ea.

Bine evidenţiat la Pisa, pe faţada Domului, este mormântul primului său arhitect, Buscheto, un sarcofag antic ce are plasat deasupra un epigraf laudativ, ale cărui versuri îl prezintă pe Buscheto ieşind victorios din confruntarea cu Ulise, întrucât geniul său a fost folosit spre a construi şi nu, ca acela al eroului grec, spre a distruge, şi din aceea cu Dedal, care a construit în Creta labirintul întunecat, în vreme ce noul templu este alb*: „flon habet exemplum niveo de marmore templum”* (nu-şi are seamăn o biserică de marmură albă ca zăpada). Comparaţia arhitectului cu Dedal nu constituie o noutate: încă din perioada carolingiană, la abaţia Sankt Gallen a fost proiectat un labirint şi, referitor la arhitectul care a lucrat la abaţie pe vremea lui Ludovic cel Pios, un text afirmă: *„... quid est Winihardus nisi ipse Daedalus?”.* Dar inscripţia de la Pisa afirmă de-a dreptul superioritatea arhitectului catedralei asupra grecului mitic. Aptitudinile tehnice şi ingeniozitatea lui Buscheto sunt glorificate prin evocarea unor episoade neobişnuite, ca acela despre dispozitivele ce au înlesnit celor zece fete să deplaseze nişte greutăţi pe care în zadar o mie de boi încercaseră să le urnească, sau cel despre transportul pe mare şi recuperarea de pe o corabie scufundată a unor coloane imense.

Mormântul lui Buscheto este aşezat pe faţada catedralei; şi, de vreme ce actuala faţadă nu este aceea a construcţiei buschetiene originale, rezultă că el a fost deplasat şi remontat pe noua construcţie, fapt ce dovedeşte dorinţa de a păstra în timp amintirea marelui arhitect. Pe aceeaşi faţadă se găseşte şi numele celui care a reluat lucrările clădirii, mărind-o şi construindu-i inclusiv partea anterioară, adică tocmai noua faţadă, ale cărei calităţi excepţionale sunt subliniate de o inscripţie ce sună astfel: *Jtâoc opus eximium tam mirum tam preţiosum Rainaldus prudens operator et ipse magister constituit mire sollerter et ingeniose”* (Această excelentă lucrare, pe cât de minunată, pe atât de preţioasă, a ridicat-o Rainaldus, meşter şi constructor înţelept, într-un chip admirabil, priceput şi ingenios).

O inscripţie cu rol de îmbunare a divinităţii apare sub înscrisul care-l glorifică pe Rainaldus şi încadrează o placă de marmură unde un personaj ţinând în mână o cruce este reprezentat între două fiare monstruoase*: „DE ore leonis libera me domine et a cornibus unicornium humilitatem mi-am”* („Apără-mă, Doamne, de fălcile leului şi ocroteşte umilinţa mea de coarnele inorogului”). Aceasta trebuie înţeleasă ca o formulă apotropaică, ca o rugăciune a aceluiaşi *„prudens operator et ipse magister”.* Deci, Pisa şi Modena reprezintă locuri privilegiate pentru urmărirea problemei statutului artistului la începutul secolului al XII-lea, şi nu întâmplător este vorba despre două comune importante. Înflorirea semnăturilor artiştilor trebuie p să în legătură cu marile iniţiative ale comunelor în domeniul artelor *<.* construcţiilor:

OMUL MEDIEVAL

faptul de a-şi fi asigurat cei mai buni artizani şi de a fi realizat prin participarea lor cele mai extraordinare construcţii este spre lauda eternă a colectivităţii şi sporeşte prestigiul cetăţii. Artistul vede sporindu-i rolul şi poziţia socială prin intermediul raportului său cu acest nou comitent colectiv.

Inscripţiile purtând semnături ale artiştilor abundă în

cursul secolului al XII-lea, în Italia mai ales, însă şi în Franţa şi în Germania, deşi cu un caracter şi cu o relevanţă diferite.

În Italia, cei care-şi semnează operele sunt arhitecţi, cioplitori în piatră şi sculptori. O inscripţie monumentală de pe faţada Domului din Foligno aminteşte cum în anul 1133, în timpul episcopului Marco, Domul a fost renovat de către Atto, cioplitor *(„latomus”),* bărbat de seamă *(„magnus vir”)* şi concetăţean: *„Extitit vir magnus latomus Acto chemarcus quos* [episcopul Marco şi pietrarul Atto] *Christus salvet benedicat, adjuvet. Amen”.* Atto însuşi îşi lasă semnătura pe faţada bisericii Sfântului Petru din Bovara, nu departe de Foligno, afirmând că făcuse cu mâna lui *(„sua dextra”)* biserica şi rozasa () rAtto *sua dextra templum fecit atque fenestram cui deus eternam vitam tribuat atque supernam”).* Cazul lui Atto este extrem de interesant, întrucât avem de-a face cu un cioplitor care este un personaj citadin important *(„magnus vir* […] *chemarcus”)* şi care afirmă că a contribuit cu mâna lui, nu doar în planul proiectului sau al conducerii lucrărilor, la întreprindere *(„sua dextra templum fecit”).*

Distincţia între funcţiile de proiectant, conducător al lucrărilor şi cioplitor şi/sau sculptor era prezentă încă din inscripţiile din Modena şi Pisa, în cazul lui Lanfranco (pe placă – *„operis princeps huius rectorque magister”,* în cronică – *„operis designator, structure edificator”* şi, de asemenea, *„mirabilis artifex, mirificus edificator”)* şi al lui Rainaldo *(„prudens operator et ipse magister”),* fapt ce ne permite să observăm mai îndeaproape diviziunea şi suprapunerea rolurilor. Există arhitecţi care proiectează şi conduc lucrările, există constructori care sunt cioplitori pricepuţi şi care participă personal la tăierea pietrei (iar superbul ansamblu mural al catedralei din Foligno justifică mândria lui Atto), care sunt meşteri zidari şi tâmplari, există artizani care sunt la origine sculptori, semnând ca atare, dar care pot avea şi o responsabilitate personală şi nemijlocită în construcţie. După caz, accentul va fi pus pe una sau alta dintre calităţile lor.

În secolul al XII-lea, în Italia se evidenţiază, alături de figura arhitectului, aceea a sculptorului. Sculptori sunt şi Wiligelmo, şi Niccolò. Acesta din urmă, pe portalul Zodiacului de la abaţia San Michele della Chiusa, se adresează publicului îndemnându-l să admire ornamentele vegetale sculptate de el, în care se ascund fiare şi monştri *(„flores cum beluis comixti cernitis”),* şi să descifreze semnificaţia operei sale *(„hoc opus intendat quisquis bonus exit et intrat”)* observând imaginile şi citind inscripţiile *(… vos legite versus quos descripsit Nicolaus”).* O inscripţie de pe catedrala din Ferrara afirmă

ARTISTUL

bravura lui Niccolò şi îi prezice gloria peste veacuri *(„artificem gnarum qui scupiserit haec Nicolaum hic concurentes laudent per semla gentes”).*

În Toscana, Guglielmo, pe amvonul sculptat de el între 1159 şi 1162 pentru catedrala din Pisa – şi care a fost trimis la Cagliari după ce Giovanni Pisano a sculptat, un secol şi jumătate mai târziu, noul amvon –, îşi proclamă întâietatea printre artiştii contemporani *(„prestantior în arte modernis”).* Şi mormântul său, ca acela al lui Buscheto, a fost încastrat în faţada catedralei, unde astăzi o inscripţie îi aminteşte aşezarea („Mormântul meşterului Guglielmo, care a făcut amvonul catedralei”). Între Pisa, Lucea şi Pistoia, moda semnăturii se lărgeşte şi se răspândeşte de-a lungul întregului secol: în mai multe rânduri îşi semnează lucrările, într-un mod afectat şi clasicizant, Biciuino *(„Hoc opus quod cernis Biciuinus docte perfectt”* – opera pe care o vezi, Biciuino a îndeplinit-o cu ştiinţă – pe arhitrava de la San Cassiano, la Settimo). Gruamonte, în compania fratelui său Adeodatus, semnează *Jidagister bonus”* pe arhitrava de la Sant’ Andrea, la Pistoia. *„În arte peritus”* se declară Roberto pe baptisteriul de la San Frediano, la Lucea, unde Guidetto îşi lasă semnătura pe faţada catedralei. La Milano, arhitectul Anselmus, *JDedalus alter”,* şi sculptorul Girardus, *„pollice docto”,* îşi lasă, sub asemenea înfloriturі clasice, numele pe Poarta Romană, reconstruită după distrugerile lui

Barbarossa.

Faţă de situaţia italiană, semnăturile sculptorilor şi arhitecţilor sunt, în Franţa, mult mai rare în secolele al XI-lea şi al XII-lea. Un Umbertus îşi lasă numele pe un capitel al acelui turn pe care abatele Gauzlinus l-ar fi dorit ca pildă tuturor Galiilor, şi este vorba probabil de unul dintre artiştii pe care abatele îi chemase la Fleury. Mai târziu, către sfârşitul veacului al XI-lea, Bernardus Gelduinus – probabil un sculptor în fildeş sau un orfevrier care sculpta şi în marmură, material mai preţios decât piatra – semnează masa altarului principal al bisericii Saint-Sernin, la Toulouse. Una dintre cele mai spectaculoase creaţii ale romanicului francez, timpanul conţinând Judecata de Apoi de la catedrala din Autun, poartă semnătura unuia Gislebertus, căruia, din considerente stilistice, îi pot fi atribuite o mare parte dintre capitelurile din interiorul bisericii. Tot la Autun, un călugăr, Martinus, semnează într-un mod alambicat mormântul sfântului Lazăr, în vreme ce un Brutus îşi lasă numele la Saint-Gilles, un Gilabertus se proclamă la Toulouse *„vir non incertus”,* iar un Robertus semnează capitelurile de la Notre-Dame-du-Port, la Clermont. Lista ar putea continua, însă nu găsim niciun nume pentru unele dintre cele mai spectaculoase monumente ale sculpturii romanice franceze, claustrul şi portalul de la Moissac, portalul de la Souillac, cel de la Conques, cel de la Vezelay şi aşa mai departe, ca şi cum în Franţa situaţia şi rolul sculptorului ar fi fost foarte diferite faţă de Italia. Şi nu este, desigur, întâmplător că, aşa cum vom vedea mai târziu, în marile catedrale gotice numele sculptorilor vor dispărea complet.

OMUL MEDIEVAL

ARTISTUL

Numeroase sunt numele de sculptori romanici şi în Germania, unde, la Goslar, pe faţada care s-a păstrat a Domului, o semnătură specifică*, flartmannus statuam fecit basisque figuram”,* în vreme ce în corul răsăritean al catedralei din Worms un relief este semnat *„Otto me fecit”,* iar în cripta catedralei din Freising apare numele

unui Liuptorent. Mai deosebite sunt iconografia şi inscripţiile timpanului bisericii din Larrelt, în Frisia orientală. Aici, în acest ţinut de frontieră, în această regiune a misiunilor, centrul timpanului este ocupat de imaginea comitentului, preotul Ippo, şi de cea a constructorului Meinhard. Apare şi numele sculptorului Menulfus, autor al reliefului. O inscripţie afirmă *„Ippo non parcus fuitl Artifici mihi largus”* (Ippo nu a fost zgârcit, ci generos cu mine, artistul). Prezenţa imaginilor şi a numelor acestui trio ieşit din comun, rupând schema iconografică tradiţională, care ar fi cerut ca timpanul să fie ocupat de imaginea unui sfânt, este un fapt devenit posibil prin situarea periferică a construcţiei. Lucrul n-ar fi fost posibil într-un loc unde tradiţiile şi controlul exercitat de ele ar fi fost mai puternice.

În cursul secolului al XII-lea, într-un mod inegal, însă urmând o tendinţă ce pare să se generalizeze, apar din nou, în întreaga Europă, numele şi semnăturile sculptorilor, mărturisind despre importanţa reînnoită a sculpturii monumentale şi despre precizarea rolului sculptorului. Acest fapt general va avea însă dezvoltări diferite: în Italia va căpăta o fizionomie precisă şi va câştiga importanţă rolul sculptorului-arhitect, iar în Franţa, figura arhitectului va fi cea care va prevala şi va domina situaţia.

Un mare artist, lucrând la sfârşitul secolului al XII-lea în Italia de Nord, este un sculptor aparţinând grupului *Aagiştri Antelami”,* cioplitori lombarzi originari din Val d’Intelvi, care, pe o placă înfăţişând *Coborârea de pe Cruce* din Domul din Parma (1178), semnează Benedetto *(Jintelami dictus sculptor fuit hic Benedictus”).* Dar, chiar dacă se proclamă sculptor, Benedetto Antelami este şi un arhitect genial şi iscusit, autor al Baptisteriului din Parma, deschis experimentelor moderne; el va fi întâiul artist gotic din Italia. Acest registru dublu de activitate este comun multor artişti ce se declară sculptori, dar care sunt în stare să conducă şantierul unei mari construcţii, al unei catedrale. Este şi cazul lui Niccolò la Ferrara, al lui

Benedetto Antelami, al lui Nicola şi al lui Giovanni Pisano, şi aşa mai departe (extrem de numeroase vor fi asemenea cazuri în secolul al XIV-lea). Faptul că ei se declară şi sunt înainte de toate sculptori indică prestigiul dobândit de o tehnică strâns legată în Italia de cultura clasică, şi dezvăluie o anumită concepţie asupra arhitecturii, în care foarte relevant este aspectul plastic-decorativ. Altfel se petrec lucrurile în alte părţi.

În cursul secolului al XIII-lea, figura arhitectului capătă în Franţa o mare importanţă. Rolul său pe un mare şantier este diferit de cel al tăietorului de piatră sau de al zidarului, el proiectează edificiul şi coordonează activităţile diferitelor grupuri de meserii şi ale feluriţilor artişti, sculptori, pictori, meşteri sticlari, orfevrieri, fierari, dulgheri şi aşa mai departe. O predică a lui Nicolas de Biard (1261) îl înfăţişează pe arhitect ajungând pe şantier cu mănuşile şi vergeaua în mână, indicând pietrarului cum să taie o piatră şi, fără să pună mâna direct la lucru, obţinând un salariu mai mare. Acest comportament, considerat reprobabil de către predicatorul dominican, care îl ia drept exemplu pentru a-i acuza pe anumiţi prelaţi contemporani, reprezintă în realitate un semn de modernitate, de avansată diviziune a muncii. Începând cu primele decenii ale secolului al XIII-lea, cunoaştem multe nume de arhitecţi care conduc şantierele marilor construcţii gotice: Robert de Luzarches şi apoi Thomas de Courmont la Amiens, Jean şi Pierre Deschamps la Clermont Ferrand, Jean le Loup, Jean d'Orbais, Gaucher de Reims, Bernard de Soissons la Reims, Gauthier şi Pierre de Varinfroy şi Nicolas de Chaumes la Meaux şi la Sens, Jean şi Pierre de Chelles, Pierre, Eudes şi Raoul de Montreuil, Jean Ravy şi Jean le Bouteiller la Paris (la Notredame, la Saint-Dénis, la Sainte-Chapelle), Jean d'Andely la Rouen. Numele apar când sculptate pe clădiri (pe transeptul sudic de la Notredame din Paris o inscripţie aminteşte cum această parte a catedralei a fost începută în februarie 1257 de către meşterul Jean de Chelles), când amintite în epigrafele de pe morminte, când în meandrele

labirinturilor desenate pe pardoseala bisericilor. Labirintul – construcţia lui Dedal, miticul părinte al meseriei – a fost reprezentat în catedralele de la Amiens şi Reims, având la centru şi în unghiuri figurile diverşilor arhitecţi implicaţi în conducerea lucrărilor. Asocierea numelui arhitectului cu cel al lui Dedal era prezentă încă de la începutul secolului al XII-lea în inscripţia de pe mormântul lui Buscheto, în catedrala din Pisa, iar imaginea unui labirint se găseşte de timpuriu pe porticul catedralei San Martino la Lucea, încât putem crede că Italia a jucat un anumit rol în această privinţă. Imaginile şi inscripţiile de pe morminte glorifică figura arhitectului: Guillaume, pe mormântul său din corul de la Saint-Étienne din Caen este numit *„petrarum summus în arte”,* Pierre de Montreuil, arhitectul bisericii abaţiale de la Saint-Dénis, de la Saint-Germain-des-Prés şi de la Sainte-Chapelle din Paris, este numit, pe piatra tombală din 1267, din capela Fecioarei de la Saint-Germain-des-Pre’s, *„doctor lathomorum”,* fiind aşezat implicit Pe acelaşi plan cu un universitar, ca şi cum s-ar opune, cu propriile mijloace, ofensivei scolasticii împotriva artelor mecanice. Hugues Libergier, arhitect al bisericii – azi distrusă – Saint-Nicaise din Reims, este reprezentat pe placa tombală îmbrăcat într-o haină elegantă ce seamănă cu o togă universitară şi ţinând în mână macheta bisericii construite de el, un privilegiu îngăduit în prealabil numai comitenţilor. Noutatea şi spectaculozitatea arhitecturii gotice franceze exercită o atracţie deosebită, iar arhitecţii francezi sunt căutaţi ’n întreaga Europă: Guillaume de Sens începe destul de timpuriu

(1178) construcţia, în noul stil, a corului catedralei din Canterbury; Étienne de Bonneuil este chemat de la Paris în Suedia, în 1287, pentru a lucra la catedrala de la Uppsala; în jurul anului 1270, reconstrucţia în *„opere francigeno”,* după cerinţele stilului gotic, a bisericii din Wimpfen im Tal, la poalele munţilor Pădurea Neagră, este încredinţată unui *„peritissimo architectoriae artist latomo”* venit de la Paris, în vreme ce, către jumătatea secolului,

Villard de Honnecourt se deplasează în Ungaria. De la acesta din urmă ni s-a păstrat caietul de modele, în care schiţele de planuri în secţiuni orizontale şi verticale, de faţade şi detalii ale unor clădiri, de la Meaux la Laon, la Reims şi Lausanne alternează cu desenele unor sculpturi, ale unor monumente antice şi ale unor maşini. Varietatea subiectelor din schiţele lui Villard confirmă faptul că responsabilul unui mare şantier din Franţa veacului al XIII-lea coordona activităţile diferiţilor specialişti, dându-le dispoziţii, îndemnuri şi sugestii. Probabil că acesta este motivul pentru care în Franţa nu găsim, în secolul al XIII-lea, semnături de sculptor, numeroase totuşi în secolul precedent, şi găsim o singură semnătură de meşter sticlar, acel Clement, sticlar din Chartres, care-şi lasă numele pe un vitraliu al catedralei din Rouen. Este posibil ca unii dintre responsabilii marilor şantiere gotice să fi fost mai ales sculptori. Este cazul lui Gaucher de Reims, şeful lucrărilor la catedrala din Reims între 1247 şi 1255, care – ni se transmite – *„ouvra aux voussures et portaux”* şi, prin urmare, este foarte probabil că a executat multe dintre sculpturile de pe portaluri şi arcade. Este şi cazul lui Étienne de Bonneuil, chemat la Uppsala pentru *„ouvrer de taille de Pierre”*. S-ar zice că în veacul al XIII-lea singurii artişti din Franţa care, pe lângă arhitecţi, îşi păstrează dreptul de a avea un nume sunt orfevrierii, extrem de căutaţi, la rândul lor, în întreaga Europă, ba chiar mai departe, dacă ne gândim la aventurile lui Étienne Boucher, care, plecat în Ungaria – asemenea lui Villard de Honnecourt –, a fost luat prizonier de către tătari şi a ajuns în China, orfevrier al marelui Han, după cum ne istoriseşte Guillaume de Rubruquis în relatarea unei călătorii în Orient.

La curtea franceză, ca şi în acelea care îi urmează modelul, înspre finalul secolului al XIII-lea se verifică un fenomen nou şi neobişnuit: înnobilarea artistului. Această constatare se bazează deocamdată pe puţine date şi va fi nevoie de cercetări mai ample pentru a-i putea înţelege anvergura. Cert este că, în 1270, Filip cel Frumos îi acordă

orfevrierului său de curte, Raoul, un titlu nobiliar, iar în 1289 numele lui Pierre d'Agincourt, arhitect la curtea angevină din Napoli, apare într-un document urmat de titlul de *„miles".* Dacă nu cumva este vorba despre un caz de omonimie, e posibil ca acelaşi lucru să se petreacă şi cu Simone Martini, în perioada sa napolitană. Se cuvine să ne întrebăm dacă artiştii deveniţi membri ai „familiei" suveranului erau răsplătiţi şi înnobilaţi mulţumită artei lor, sau dacă nu este vorba de nişte cazuri particulare în care înnobilat este funcţionarul

ARTISTUL

mai degrabă decât artistul. Sigur este că în Franţa, în Anglia şi la Napoli, odată cu dezvoltarea şi reorganizarea curţilor, apare din ce în ce mai frecvent o nouă figură, aceea a artistului de curte. Ea reprezintă cu siguranţă o cale către o nouă poziţie socială, către o nouă recunoaştere a artistului, dar situaţia care îi va îngădui lui Albrecht Dürer să exclame, în timpul vizitei veneţiene *„fiier bin Ich ein Herr", ai*ci sunt un senior, se va contura cu o mai mare claritate, într-un mod mai pregnant şi mai promiţător, în Italia.

Faţă de Franţa, situaţia din Italia se prezintă cu totul diferit. Aici nu există hegemonia strivitoare a unui centru ca Parisul. Dimpotrivă, cetăţile comunale, ajunse la apogeul puterii lor economice, marchează panorama generală cu semnele unui policentrism viu şi viguros. Tot astfel, nu există aici acea supremaţie absolută a arhitectului, caracteristică situaţiei din Franţa.

Activitatea pictorilor se dezvoltă şi se extinde, mai cu seamă în oraşele din Toscana: Pisa, Lucea, Florenţa, Siena, Arezzo, Pistoia reprezintă centre importante şi avem un mare număr de semnături ale unor pictori, ca Giunta Pisano, Bonaventura Berlinghieri, Coppo di Marcovaldo, Meliore, Guido da Siena, Margarito d'Arezzo, Manfredino da Pistoia, pentru a nu cita decât pe câţiva dintre ei, în timp ce pentru alţii există documente şi alte mărturii. Avem primele contracte pentru lucrări de pictură, ca acela al lui Duceio pentru Madonna Rucellai, sau cele referitoare

la activitatea lui Coppo di Marcovaldo la Pistoia. Papii şi cardinalii îi cheamă pe artişti la Roma, în acea luminoasă perioadă pe care oraşul a trăit-o în ultimele decenii din Duccento, la bazilica sfântului Francisc din Assisi sunt angajaţi artişti de origini diverse, în timp ce alte locuri de adunare şi de convergenţă a artiştilor le reprezintă curţile din Italia meridională, mai întâi cea a lui Frederic al II-lea, apoi cea angevină, la Napoli.

Chiar în această situaţie dinamică, policentrică, plină de iniţiative, cel care, în modul cel mai relevant şi semnificativ, ne ajută să înţelegem noile ambiţii ale artistului şi conştiinţa pe care el o avea despre sine şi despre propria operă este, încă o dată, un sculptor: Giovanni Pisano, unul dintre cele mai mari nume ale artei medievale şi, în acelaşi timp, un caz-limită, un artist având un sentiment enorm al importanţei propriei opere, un orgoliu nemărginit, ce nu pregetă să intre în conflict sau să rupă relaţiile cu comitenţii, un artist al cărui comportament vrea parcă să încalce limitele şi opreliştile ce l-au putut constrânge şi mortifica pe artistul medieval.

Ciocniri dramatice cu comitenţii a avut la Siena, unde şi-a abandonat sarcina de şef de lucrări la catedrală, părăsind intempestiv oraşul, ca şi la Pisa, chiar dacă într-un mod mai puţin categoric. Dar, dincolo de comportamentul său, orgoliul şi conştiinţa de sine s-au manifestat în inscripţiile pe care le-a lăsat în propriile lucrări. Pe amvonul de la biserica Sant-Andrea din Pistoia, chiar în clipa în care îşi subliniază legăturile familiale, îşi afirmă superioritatea şi se declară, în

numele unei strategii încă neverificate şi împotriva oricărei tradiţii, mai bun decât tatăl său: „A sculptat Giovanni, care niciodată n-a făcut opere neînsemnate *[qui res non egit inanes],* născut din Nicola, însă înzestrat cu o mai mare ştiinţă *[Nicola natus sientia meliore beatus],* învăţat mai mult decât s-a văzut vreodată *[doctum super omnia visa]".* O atitudine foarte diferită de aceea a unui Tino di Camaino, care, cu circa douăzeci de ani mai târziu,

în inscripţia mormântului pe care-l făcuse în catedrala din Florenţa pentru episcopul Orso, declară că nu vrea să se numească meşter atât timp cât tatăl său, Crescentino, va fi în viaţă *(flunc pro parte genitivo decât înclinaril ut magister Mo vivo nolit appellari”).*

În cele două inscripţii de pe amvonul catedralei din Pisa, Giovanni încredinţează posterităţii o autobiografie dramatică. În prima, îşi exprimă ideile despre artă şi creativitate, pe care le consideră un dar divin *(„Laudo deum verum per quem sunt optima rerurul Qui dedit has puras hominem formare figuras”).* Creând opere strălucite în tehnici şi materiale diverse *(„scuipens în petra, ligno, auro splendida”),* şi incapabil, chiar dacă ar fi vrut, să sculpteze lucrări urâte *(„tetra scuipere nescisset vei turpia şi voluisset”),* el arată că este înzestrat în cel mai înalt grad cu acest dar divin *(„Criste miserere/ cui talia dona fuere”).* Mulţi sunt sculptorii, însă dintre toţi, lui i se cuvin onorurile şi laudele, pentru că a realizat sculpturi excelente şi chipuri felurite*: „flures sculptores: remanet sibi laudes honores. I Claras sculpturas fecit variasque figuras. I Quisquis miraris tune recto iure probaris”.*

În cea de-a doua inscripţie, Giovanni desfăşoară un soi de apologie personală, amintind criticile nedrepte pe care a trebuit să le îndure, începutul face aluzie la operă, la semnificaţia sa cosmogonică, la autorul său: *„Circuit hic amnes mundi partesque Johannes”:* Giovanni a sculptat fluviile şi părţile lumii, ele sunt imaginile evangheliştilor şi ale Virtuţilor care susţin amvonul, identificate în mod alegoric cu fluviile paradisului şi cu părţile lumii. Opera este legată în mod inseparabil de autorul ei, iar accentul biografic apologetic, cu evocarea eforturilor şi experienţelor trăite *(„plurima temptando gratis dicenda, parandoj queque labore gravi”)* prevalează imediat, mai ales acolo unde este pusă problema acuzaţiilor şi a calomniilor suferite, şi a lipsei de prudenţă manifestate *(„non bene cavi”).* În încheiere îşi afirmă superioritatea absolută, sfidându-i pe calomniatori şi pe critici: „Se *probat indignum reprobans diademate dignurul Sit hune*

quem reprobat se reprobando probat” (Dovedeşte că este nedemn acela care-l critică pe cel demn de o coroană, iar cel ce învinovăţeşte dovedeşte că este la rându-i de învinovăţit).

Operele, acţiunile, confesiunile dramatice ale lui Giovanni Pisano le anunţă, le prefigurează, ba chiar sunt deja cele ale unui artist renascentist, însă cazul său va rămâne pentru moment unul izolat, lipsit de urmări imediate. Calea ce va îngădui artelor figurative să-şi

ARTISTUL

părăsească situaţia, oricum subordonată, va fi alta şi va trece prin ceea ce am putea numi alianţa artiştilor cu intelectualii, cu literaţii, cu păzitorii şi legiuitorii acelui domeniu privilegiat la care secole la rând numai cultivatorii artelor liberale avuseseră acces.

Termenul universitar de *„doctor”,* cu care fusese investit pe mormânt Pierre de Montreuil, fusese deja întrebuinţat pentru un artist, anume pentru acel Solsternus care în 1207 a proiectat marele mozaic de pe faţada Catedralei din Spoleto şi care este declarat *„Doctor Solsternus – hac summus în arte modernus”.* Epitete precum *„doctus”* şi *„doctissimus”* se găsesc, cum s-a văzut, legate de sculptori şi pietrari de-a lungul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea: degetul „savant” al sculptorului Gerardo la Milano şi mâna învăţată a lui Nicola Pisano constituie expresii retorice cu care artiştii încearcă să iasă din ghetoul artelor mecanice. Dar o ruptură adevărată în această situaţie o constituie fragmentul din Dante în care, în cântul al unsprezecelea din *Purgatoriu,* comparându-le cu cele ale literaţilor, el evocă numele a doi miniaturişti, Oderisi da Gubbio şi Franco Bolognese, şi a doi pictori, Cimabue şi Giotto. Faptul că numele unor literaţi şi cele ale unor pictori au fost aşezate în acelaşi context este extrem de important, însă şi mai important este faptul că aceste nume apar într-un text destinat a se bucura de un succes rapid şi atât de larg, cum este *Divina Comedie.* De fapt, eliberarea parţială a artiştilor din situaţia de

subordonare în care îi aşeza raportul lor cu activităţile mecanice, se bucură aici de un moment privilegiat şi găseşte în cultura florentină spaţiul potrivit pentru acest eveniment. Pe de o parte există greutatea cuvintelor lui Dante, pe de alta, greutatea artei profund inovatoare a lui Giotto. În jurul său se stabileşte imediat o reţea de complicitate şi admiraţie. Maniera în care numele său şi operele sale sunt pomenite în mărturiile contemporane constituie un indiciu al faimei sale ieşite din comun: un testament din 1312 aminteşte de Iisus pe Cruce din Santa Maria Novella, pictat de ilustrul pictor Giotto di Bondone, în vreme ce în 1313 un literat foarte interesat de pictură ca Francesco da Barberino va menţiona Invidia, pictată pe plinta capelei Scrovegni. În 1330, când lucrează la Napoli, îl găsim indicat ca familiar al regelui, *„proţopictor”, „protomagister”,* iar cu ocazia chemării sale la Florenţa, cu trei ani înaintea morţii, se declară solemn că nu poate exista nimeni mai înzestrat decât maestrul florentin Giotto, aşa încât, mulţumită stabilirii sale în oraş, mulţi vor trage foloase din ştiinţa şi din învăţătura sa, şi multe frumuseţi va câştiga astfel Florenţa. Chemarea la Florenţa este făcută pentru a i se încredinţa sarcina de arhitect al oraşului, ceea ce înseamnă că, dacă, pe de o parte, aceasta era sarcina cea mai înaltă pe care oraşul i-o putea oferi, pe de altă parte se recunoştea că priceperea sa ca desenator şi proiectant putea fi aplicată în domenii diferite. Celebrul fragment din Dante a fost analizat, reluat şi interpretat în fel şi chip de către comentatorii *Divinei Comedii,* şi unii chiar s-au

mirat de faptul că poetul a citat personaje de o condiţie atât de umilă; în cursul veacului, literaţii au pus stăpânire pe figura lui, până la a-l face egalul lor, un artist aparţinând unei elite şi pe care elita îl înţelege. Boccaccio, într-o nuvelă din *Decameron* avându-l pe Giotto ca protagonist, afirmă că, întrucât „a adus iar la lumină arta ce atâtea veacuri zăcuse îngropată sub rătăcirea unora care zugrăveau mai mult spre a desfăta ochii prostimii,

decât a mulţumi minţile celor înţelepţi, pe drept cuvânt se poate spune că-i una din luminile măririi florentine" \ iar Petrarca, lăsându-i prin testament seniorului Padovei, în 1370, o pictură pe lemn a lui Giotto, notează că frumuseţea ei, neînţeleasă de prostime, îi uimea pe maeştri *(„cuius pulchritudinem ignoranţi non intelligunt, magiştri autem stupent").* Discriminarea dintre învăţaţi şi ignoranţi, operată în ce priveşte publicul, şi care prin urmare intervine în domeniul receptării, va sluji de minune ca un instrument de evaluare. Prin intermediul ei, artele figurative se vor apropia de demnitatea artelor liberale în urma îndelungatului efort de autolegitimare pe care artiştii îl susţinuseră subliniind, în semnăturile lor, caracterul cult, învăţat, nu mecanic, ci intelectual al muncii lor. Petrarca va alătura numele lui Vergilius şi al lui Simone Martini în alegoria virgiliană pe care îi ceruse acestuia să i-o picteze pe prima pagină dintr-un codice al lui Vergilius, găsit în mod întâmplător, subliniind cum Mantua l-a născut pe Vergilius *„qui talia carmina finxit",* iar Siena pe Simone, *„digito qui talia pinxit",* unde, chiar dacă jocul între *„finxit"* şi *„pinxit"* şi menţionarea lucrului executat cu degetele trimit în mod subtil la vechea distincţie, rămâne faptul capital reprezentat de alăturarea celor două nume. Spre sfârşitul veacului, Filippo Villani îi va include pe Giotto şi pe alţi pictori florentini în elogiul bărbaţilor de seamă ai oraşului, „mulţi considerând pe bună dreptate că anumiţi pictori nu sunt mai prejos în ingeniozitate decât aceia care au fost maeştri în artele liberale". Menţionarea lor de către intelectuali, care exercitau activităţi prin definiţie liberale, va avea o greutate însemnată, ducând Florenţa către o lărgire timpurie a domeniului artistic şi către o structurare a acestuia mai complexă şi mai modernă.

ARTISTUL

Referinţe bibliografice

Binding, Günther şi Nussbaum, Norbert, *Der mittelalterliche Baubetrieb nordlich der Alpen în zeitgenossischen Darstellungen,* Darmstadt, 1978.

Camesasca, Ettore, *Artişti în bottega,* Milano, 1966.

Clausberg, K. (coord.), *Bauwerk und Bildwerk im Hochmittelalter*.

Giessen, 1981.

Claussen, P.C., *Magiştri Doctissimi Romani. Corpus Cosmatorum,* 1987. Du Colombier, P., *Les chantiers des cathedrales*, Paris, 1953, ed. a 2-a.

Paris, 1973. Gimpel, Jean, *Les Batisseurs des Cathedrales,* Paris, 1958 (trad. it.

Costruttori di cattedrali, Milano, 1982).

Huth, Hans, *Künstler und Werkstatt der Spătgotik,* Augsburg, 1923. Knoop, D. şi Jones, G.P., *The Medieval Mason,* Manchester 1933 (ed.

a 3-a, 1967). Larner, J.The Artist and the Intellectual în 14 th-Century Italy", în

History, LIV, 1969, pp. 13 *sqq.* Legner, A. (coord.), *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik,* vol. I, Kbin, 1985. Martindale, Andrew, *The rise of the Artist in the Middle Ages and Early*

Renaissance, Londra, 1972. Middeldorf Kosegarten, A.The Origins of the Artistic Competition in Italy", în *Lorenzo Ghiberti nel suo tempo,* Florenţa, 1980, I, pp. 167 *sqq*. Mortet, Victor şi Deschamps, Paul, *Recueuil de textes relatifs à l'histoire de l'architecture et à la condition des architects en France au Moyen*

— *Age, XI-XIII siècle,* Paris, 1911. Pevsner, N.The Term «Architect», in the Middle Ages", în *Speculum.*

1942, p. 549.

Stein, Henri, *Les architects des cathedrales gothiques,* Paris, 1929. Warnke, Martin, *Bău und Ueberbau Soziologie der mittelalterlichen*

Architektur nach des Schriftquellen, Frankfurt, 1976. Wentzel, H.Glasmaler und Maler im Mittelalter", în *Zeitschrift für*

Kunstwissenschaft, III, 1949, pp. 53 *sqq*.

Wylie Egbert, Virginia, *The Medieval Artist at Work,* Princeton, 1967. * * * *Lanfranco e Wiligelmo. II Duomo di Modena,* Modena, 1984. *Artistes, artizans et production*

artistique au Moyen-Age, Actes du Coloque de Rennes, 1983, Paris, 1987.

1. Boccaccio, *Decameronul,* traducere de Eta Boeriu, Tribuna, Craiova, 1993, p. 435 (n.t.).

Capitolul VII

Negustorul

Aron J. Gurevici

Avântul corporaţiei negustorilor din Europa Occidentală între secolele al XI-lea şi al XV-lea reflectă mutaţiile de mare amploare ce au afectat economia, structura socială şi cultura Europei în cursul acestei perioade. Element notabil, dar secundar, al unei societăţi esenţialmente agrare la începutul Evului Mediu, negustorul devine încetul cu încetul o figură de primă importanţă, iniţiatorul unor comportamente noi care subminează fundamentele tradiţionale ale feudalismului. Însă ceea ce ne va reţine aici atenţia este nu atât activitatea economică a negustorilor în ea însăşi, cât negustorul ca tip uman. Mentalitatea negustorului se deosebea radical de cea a cavalerilor, a clerului sau a ţăranilor. Reprezentarea lumii care se configurează treptat în conştiinţa negustorilor, pe măsura avântului lor, intră în contradicţie cu reprezentarea proprie celorlalte pături şi categorii ale societăţii feudale. Profesiunea şi modul de viaţă ale oamenilor de afaceri au favorizat elaborarea unor noi principii etice şi a unui comportament diferit.

Dacă la începutul secolului al XI-lea, în Europa, majoritatea strivitoare a populaţiei trăia la sate, oraşe existau, iar negustorii alcătuiau unul dintre elementele constitutive ale societăţii, cu un rol deloc neglijabil. Suveranii, demnitarii ecleziastici, aristocraţia, pături mai largi ale populaţiei aveau nevoie de bunuri şi de mărfuri diverse, imposibil de produs pe plan local şi care trebuiau deci aduse din alte părţi, uneori de departe. Astfel, negustorii transportau adesea, pe apă sau pe uscat, veşminte şi stofe de lux, mobilier costisitor şi alte obiecte rare, menite să satisfacă nevoile de grandoare ale elitei, precum şi mărfuri de uz curent. Mările Europei de Nord şi

de Sud, fluviile, câteodată chiar şi căile terestre deteriorate, moştenite din epoca romană, foloseau drept artere comerciale.

Negustorul din Evul Mediu timpuriu se deosebeşte radical de negustorul din Evul Mediu central şi din perioada finală. Activitatea comercianţilor din Europa de Nord pe vremea vikingilor este în această privinţă foarte semnificativă. Vikingul este un războinic, un năvălitor, un jefuitor, un marinar îndrăzneţ şi un colonizator. Locuitorii din Franţa, Anglia, vechea Rusie şi din zona Mediteranei au suportat incursiunile vikinge. Acolo unde apăreau cetele lor.

OMUL MEDIEVAL

NEGUSTORUL

oraşele şi satele erau pârjolite, din mănăstiri mai rămâneau doar grămezi de ruine, oamenii şi animalele piereau. Vikingii luau prăzi bogate, inclusiv comorile bisericilor şi oamenii transformaţi în sclavi. Din întreaga Europă se înălţa spre Dumnezeu aceeaşi rugăciune: eliberează-ne de furia normandă!

Să nu uităm totuşi că expediţiile vikinge sunt strâns legate de comerţ. Călătoria unui norvegian sau a unui suedez într-o ţară vecină era adesea un fel de întreprindere mixtă. El lua cu sine mărfuri (produse de vânătoare şi de artizanat) pentru a le schimba pe obiecte care îi erau necesare. În cursul numeroaselor săpături efectuate în situri din epoca vikingă, arheologii au găsit, alături de arme, balanţe cu greutăţi utilizate de marinarii scandinavi; şi nu toate comorile din aur şi argint descoperite în nord sunt rezultatul prădăciunilor, nici vorbă de aşa ceva; o parte din monede provin din negocieri comerciale paşnice. Dar, după cum ni se arată în saga irlandeză, expediţia comercială scandinavă se încheie frecvent cu atacuri împotriva locuitorilor din partea locului. Vikingul smulgea cu forţa ceea ce nu putuse obţine prin schimb. Astfel, comerţ şi jai se suprapun parţial.

Dar înşişi negustorii din epoca primitivă care nu se dedau tâlhăriei nu puteau fi cu totul lipsiţi de spirit

războinic. Ei trebuiau să meargă cu caravanele lor în ţinuturi îndepărtate, printre comunităţi şi popoare străine; se expuneau atunci la primejdii de tot felul, de la piraţi şi briganzi până la seniorii locali, foarte apropiaţi de aceştia din urmă şi care se străduiau să pună mâna pe bogăţiile lor, fie taxându-le mărfurile şi câştigurile, fie confiscându-le pur şi simplu. Pe mare, negustorii înfruntau furtunile, iar absenţa drumurilor le făcea transportul pe cale terestră foarte chinuitor. Profitul obţinut din negoţul cu mărfuri rare putea fi foarte mare, dar riscurile la care se expuneau nu erau dintre cele mai mici. În *Colloquium,* Aelfric, scriitor ecleziastic şi prelat englez (începutul secolului al XI-lea), enumera o întreagă serie de profesiuni. Alături de călugăr, plugar, cioban, ţesător, sărar, pescar, vânător, fierar, el îl citează pe negustor, căruia îi atribuie cuvintele următoare:

Sunt folositor regelui, nobilimii, bogaţilor şi întregului popor. Mă îmbarc pe o corabie cu mărfurile mele şi navighez spre teritorii situate dincolo de mări, îmi vând marfa, cumpăr obiecte preţioase de negăsit aici, la noi. Le aduc cu mari riscuri; câteodată mă scufund într-un naufragiu în care îmi pierd toate bunurile, reuşind doar să scap cu viaţă.

Negustorul importă stofe şi veşminte costisitoare, pietre preţioase, aur, vin, untdelemn, fildeş, fier şi alte metale, sticle şi o mulţime de alte produse. Interlocutorul îl întreabă:

— Vinzi obiectele la preţul pe care l-ai plătit pentru ele?

— Nu. Atunci ce mi-ar mai aduce munca mea? Vând mai scump decât am cumpărat, pentru a avea un beneficiu şi a-mi putea hrăni soţia şi copiii

Totuşi, în concepţia lui Aelfric, cea mai importantă pentru societate este munca plugarului, fiindcă hrăneşte pe toată lumea. „Gândirea economică” a Evului Mediu timpuriu nu depăşea orizontul economiei naturale. La fel, atunci când teoreticienii societăţii feudale în formare o descriau ca pe un sistem tripartit cu un monarh în frunte,

ei deosebeau numai clerul („cei ce se roagă”), ordinul cavalerilor („cei ce luptă”) şi ţăranii („cei ce lucrează pământul”). Ei trec sub tăcere populaţia urbană, meşteşugarii şi negustorii; desigur, nu pentru că rolul lor ar fi fost absolut nesemnificativ, ci fiindcă în societatea secolelor al XI-lea şi al XII-lea, dominată de tradiţie, vechile scheme conceptuale îşi păstraseră într-atât vigoarea, încât puteau ignora complexitatea vie a realităţii concrete. Dar dacă munca agricultorului era la fel de necesară în funcţionarea organismului social ca rugăciunile călugărilor şi clericilor şi ca isprăvile războinicilor, activităţile urbane, şi în special comerţul, îşi menţineau, pentru etica dominantă, un caracter echivoc şi suspect. Neîncrederea nutrită de ţărani cu privire la negustori şi dispreţul trufaş pe care nobilii îl arătau faţă de ei îşi găseau, în plan ideologic, un echivalent şi, totodată, un fundament în doctrina Bisericii.

Atitudinea societăţii faţă de negustor era cu totul contradictorie. Pe de o parte, era greu să se lipsească de el. În *Speculum regale,* ce descrie diferitele pături şi categorii sociale ale Norvegiei din punctul de vedere al unui norvegian din prima treime a secolului al XIII-lea, un părinte care îşi formulează învăţăturile către fiii săi începe prin a caracteriza activitatea negustorului: „Cel ce îşi propune să devină negustor, spune părintele, îşi riscă viaţa în numeroase situaţii, pe mare, în ţări păgâne şi printre popoare străine. Prin urmare, pretutindeni pe unde se găseşte, trebuie să adopte o atitudine circumspectă. Pe mare, este absolut necesar să dai dovadă de un mare curaj şi să ştii cum să iei hotărâri imediate. Atunci când ajungi într-un loc de negoţ sau oriunde altundeva, trebuie să te arăţi politicos şi binevoitor, spre a-ţi câştiga simpatia tuturor”. Trebuie să studiezi cu grijă obiceiurile comerciale de peste tot unde te duci. Este esenţial să cunoşti bine dreptul comercial. Pentru a reuşi în afacere, trebuie să vorbeşti limbi străine, în special pe cele două de largă circulaţie, latina şi franceza. Negustorul navigator trebuie să ştie a repera poziţia astrelor, a determina alternanţa zi-

noapte şi a localiza punctele cardinale.» Nu lăsa nicio zi să treacă fără a învăţa ceva folositor pentru tine [], iar dacă doreşti să ai cu adevărat faima unui înţelept, trebuie să studiezi în mod regulat”. Negustorul trebuie să fie împăciuitor şi rezervat, „iar dacă circumstanţele te obligă să înfrunţi un duşman, nu te repezi să te răzbuni, ci cumpăneşte cu grijă toate datele situaţiei şi acţionează cu bună ştiinţă”. Trebuie să dai dovadă de o circumspecţie deosebită în alegerea asociaţilor. „O parte din beneficii trebuie întotdeauna să fie destinate lui Dumnezeu atotputernic, Fecioarei Maria, precum şi sfinţilor cărora le ceri de obicei ajutorul”.

OMUL MEDIEVAL

A urma toate aceste sfaturi îţi permite să te îmbogăţeşti. În *Speculum regale,* autorul, informat cu privire la riscurile serioase pe care le prezintă comerţul maritim, îi recomandă tânărului negustor: „Când vei constata că expediţiile comerciale ţi-au sporit în mod considerabil averea, cea mai bună soluţie pentru tine va fi atunci să-ţi retragi două treimi din capitalul afacerii, pentru a le investi în cumpărarea unui domeniu funciar, căci acest tip de bun pare mai sigur pentru proprietarul însuşi, ca şi pentru urmaşii săi”. Este ciudat că sfatul vine din partea unui locuitor al Norvegiei, ţară unde agricultura suferea de lipsa spaţiului. Dar se observa, tot în ţările continentului european, din Germania în Italia, acelaşi tip de investiţie a capitalurilor acumulate prin comerţ în proprietatea funciară. Activităţile mercantile sunt importante, dar pericolele cărora le sunt expuşi negustorii şi riscurile sociale şi economice ale profesiunii lor îi îndeamnă să revină în sfera mai sigură a proprietăţii agricole.

Pe de altă parte, prestigiul social al negustorilor este foarte modest. Cel bogat trezeşte invidia şi duşmănia, există mari îndoieli cu privire la responsabilitatea şi cinstea sa. În ansamblu, după expresia unui istoric contemporan, negustorul a rămas un „paria” al societăţii medievale în faza ei iniţială de dezvoltare. În fond, cum i se

justifică beneficiul? Cumpără marfa la un anumit preţ şi o revinde mai scump. Aici stă ascunsă posibilitatea de a înşela şi de a realiza un câştig nejustificat; teologilor le place să amintească propoziţia următoare: „Meseria de negustor îi displace lui Dumnezeu”. După spusa unui Părinte al Bisericii, este cu adevărat foarte greu ca păcatul să nu se însereze în relaţiile de vânzare-cumpărare. Comerţul figura aproape întotdeauna în listele – întocmite de teologi – de profesiuni calificate drept „necinstite” sau „necurate”. Respingând lumea pământească şi devalorizând-o în raport cu universul celest, clerul nu putea decât să condamne comerţul, de vreme ce această activitate îşi fixa drept scop încasarea unui profit.

Aceasta a fost poziţia Bisericii până în momentul în care a fost nevoită să ţină cont, mai mult decât înainte, de modificările intervenite în condiţiile reale de existenţă. Schimbarea a devenit perceptibilă în secolul al XIII-lea. Nu este, oare, un semn revelator faptul că Biserica s-a văzut obligată să deplaseze de la ţară la oraş centrul de gravitate al eforturilor sale de a-şi impune şi de a-şi consolida doctrina religioasă şi morală? Noile ordine mendicante, franciscan şi dominican, erau concentrate mai ales în oraşe şi, fără a ignora celelalte pături ale societăţii, predica lor se adresa, totuşi, în primul rând orăşenilor, într-adevăr, după cum sublinia un om al Bisericii, o mare mulţime de locuitori era adunată în oraş, iar acesta îi atrăgea pe săteni şi constituia – aspect crucial – pământul dătător de hrană, cel mai prielnic pentru înflorirea ereziei, fiind necesară, aşadar, stârpirea răului de la rădăcină. Dar, în această perioadă, atitudinea faţă de negustor rămâne încă una contradictorie, în cel mai înalt grad.

NEGUSTORUL

Recunoscând importanţa comerţului pentru existenţa entităţii sociale, acordându-i din când în când protecţie şi trăgând foloase de pe urma lui, Biserica îşi menţinea toate prejudecăţile pe care le nutrea împotrivă-i. „Comerţul are în sine ceva ruşinos”, scria sfântul Toma d’Aquino, care îi recunoştea întru totul necesitatea pentru societate.

Caracterul contradictoriu al situaţiei negustorului în Evul Mediu se exprimă perfect în predicarea călugărilor cerşetori. Să nu uităm că întemeietorul ordinului franciscanilor provenea dintr-o familie de bogaţi negustori de postav. Pătruns de concepţiile sărăciei evanghelice, sfântul Francisc din Assisi a renunţat la avere, a rupt relaţiile cu familia şi a întemeiat o frăţie ai cărei membri împărtăşeau aceleaşi convingeri, repede transformată în ordin monastic. Confruntată cu nemulţumirea crescândă stârnită în popor de bogăţiile Bisericii, ale aristocraţiei, ale elitelor urbane, nemulţumire ce favoriza apariţia ereziilor, Biserica a considerat oportun să ia călugării cerşetori sub protecţia sa şi să încorporeze mişcarea lor în structura ei oficială. Ea dorea ca „despuiaţii să meargă pe urmele lui Hristos despuiat” sub egida ei şi nu sub cârja mişcărilor eretice. Predica noilor ordine îi punea pe cei avuţi în faţa unei dileme morale acute. împărăţia cerurilor era făgăduită celor ce renunţaseră la bunurile terestre, iar cupiditatea, sursă a bogăţiilor, reprezenta unul dintre păcatele de moarte cele mai grave. Predicatorii nu pregetau să tune şi să fulgere împotriva celor lacomi şi bogaţi.

Bogaţii care împrumutau bani cu dobândă stârneau o mânie deosebit de aprigă. Or, negustorii recurgeau foarte frecvent la această modalitate de a-şi spori capitalul. În loc să plece în expediţii comerciale îndepărtate, pline de riscuri deloc neglijabile, mulţi posesori de bogăţii preferau să împrumute bani celor care aveau nevoie. Şi toată lumea avea nevoie! De la suverani şi aristocraţie până la micii comercianţi, meşteşugari şi ţărani. Autorii creştini au condamnat întotdeauna cămătăria, iar cămătarilor le-au promis chinurile iadului pe lumea cealaltă. În 1179, Biserica le interzice oficial creştinilor practicarea cămătăriei. Interdicţiile explică într-o măsură destul de mare rolul jucat de evrei în viaţa economică din Occident. Ca necredincioşi, ei s-au putut consacra unei activităţi indispensabile în realitate, dar pe care Biserica o condamna fără rezervă ca pe o profesiune necreştină.

Totuşi, mulţi creştini practicau cămătăria.

Predicarea din secolul al XIII-lea şi din cele următoare conţinea o critică socială viguroasă. Plecând de la principiile eticii creştine, călugării îi stigmatizau fără milă pe cei ce se abăteau de la ea. Or, în practică, toată lumea se îndepărta de ea: suveranii, cavalerii, orăşenii, ţăranii, clerul însuşi, nimeni nu scapă de păcat. Totuşi, peste capetele cămătarilor se abătea potopul celor mai ameninţătoare

Invective. În *exempla,* scurte anecdote moralizatoare luate din folclor sau din literatura vremurilor trecute şi incluse în predicare, cămătarul este întotdeauna reprezentat ca un monstru moral. În *exempla* consacrate cămătarilor, este dezvoltată neobosit una şi aceeaşi idee: cămătarul este duşmanul lui Dumnezeu, al naturii şi al omului. Călugării devorau literalmente sumele acumulate în chip samavolnic şi depuse în acelaşi sipet unde păstrau banii din pomeni. În timpul unei călătorii pe mare, o maimuţă smulge punga de bani a unui cămătar, se caţără în vârful catargului, adulmecă monedele şi aruncă peste bord tot ce acesta a adunat în cursul operaţiilor lui cămătâreşti.

Sufletul cămătarului trece la judecată chiar în momentul morţii lui, diavoli cu înfăţişări înspăimântătoare îl duc drept în infern şi îi umplu gura cu monede încinse. Cămătarul este cel mai credincios slujitor al diavolului ce apare imediat în spatele sufletului său, fără a-i da nenorocitului cel mai mic răgaz pentru a repara stricăciunile pricinuite sau pentru a cere iertarea păcatelor. Să ne amintim chinurile aplicate cămătarilor în *Infernul* lui Dante. Nimic nu poate salva sufletul bancherului care trăieşte din dobânzile încasate, în afară de împărţirea întregii sale bogăţii acumulate pe nedrept la cei exploataţi de el în timpul vieţii. Nicio compensaţie parţială nu i-ar putea fi de cel mai mic ajutor.

În ochii lui Dumnezeu şi ai oamenilor, cămătarul este o fiinţă josnică, înainte de toate fiindcă păcatul lui este

singurul care nu cunoaşte niciodată o clipă de răgaz: adulterii, dezmăţaţii, asasinii, sperjurii, hulitorii se plictisesc de păcatul lor, pe când cămătarul nu încetează să se îmbogăţească. Prin activitatea lui, neagă alternanţa normală muncă – odihnă. Cămătarul rupe legătura ce uneşte persoana şi practica sa; într-adevăr, chiar şi atunci când mănâncă, doarme sau ascultă o predică, dobânzile lui continuă să crească. În vreme ce Domnul i-a poruncit omului să-şi câştige pâinea cu sudoarea frunţii, cămătarul se îmbogăţeşte fără să muncească. El transformă în negoţ aşteptarea banilor, adică fură timpul, patrimoniul tuturor făpturilor; de aceea cel care vinde lumina zilei şi odihna nocturnă nu trebuie să deţină ce a vândut, adică lumina şi odihna veşnice.

Blestemul care apasă asupra sufletului cămătarului este atât de greu, încât în timpul înmormântării unuia dintre ei, vecinii nu au avut putere să-i ridice corpul. Preoţii refuzau să îngroape profitorii în pământ sfinţit; cadavrul cămătarului a fost pus în spinarea unui măgar care l-a dus în afara oraşului şi a fost aruncat pe o grămadă de murdării, sub o spânzurătoare. Unul dintre *exempla* ne înfăţişează agonia unui cămătar bogat care se străduieşte să-şi convingă sufletul să nu-l părăsească, îi făgăduieşte aur şi argint, nu-şi atinge scopul şi, de mânie, îl trimite în iad. Cămătarii, conştienţi că profesiunea lor era un păcat, sunt uneori bântuiţi de vedenii înspăimântătoare. Unul dintre ei, zăcând în pat, se vede dintr-odată la ora Judecăţii de Apoi, deja aude verdictul ce-l dă pe mâna demonilor; atunci, se trezeşte!

NEGUSTORUL

fuge de acasă într-un acces de nebunie, refuză să se căiască şi să repare pagubele pricinuite; o corabie fără cârmaci navigând împotriva curentului, apare atunci pe râu. Cămătarul urlă că vasul este locuit de o hoardă de demoni care pun mâna pe el şi îl înhaţă pe loc.

Mânia predicatorilor faţă de cămătari nu cunoaşte limite. Cum să explici o asemenea patimă azbunătoare? De ce tocmai predicile trebuie să evoce neîncetat căi. atarul?

Nu putem reduce problema la simple raţiuni doctrinale. Mai degrabă trebuie să presupunem că argumentaţia critică a teologilor care denunţa nelegiuirea cămătăriei era un derivat, un fel de justificare savantă a urii manifestate de auditoriul lor faţă de cămătari. Este greu să pretindem că toate povestirile despre cămătărie, în care abundă predicile, aparţin autorilor de *exempla.* Desigur, ele proveneau, măcar parţial, din opinia publică. Unele *exempla* scot la iveală ostilitatea orăşenilor faţă de cei ce împrumută cu dobândă. Într-o zi, un preot a dorit să demonstreze că atât de ruşinoasă era cămătăria, încât nimeni n-ar fi îndrăznit să mărturisească public faptul că se îndeletnicea cu aşa ceva. El declara într-o predică: „Vă voi dezlega de păcat potrivit meseriei şi ocupaţiei fiecăruia dintre voi. Să se ridice fierarii!”. Fierarii s-au ridicat şi au primit absolvirea; apoi reprezentanţii celorlalte meserii şi-au primit, rând pe rând, absolvirea. În sfârşit, predicatorul a anunţat: „Să se ridice cămătarii pentru a primi absolvirea!”. Deşi pe băncile bisericii se aflau mai mulţi cămătari decât oameni de alte meserii, niciunul dintre ei nu s-a ridicat; s-au ascuns cu toţii şi au tăcut mâlc, înainte de a se îndepărta, în râsetele întregii asistenţe. Aceste *exempla* prezintă destul de frecvent punerea sub acuzaţie a cămătarilor ca pe un eveniment situat în mijlocul vieţii urbane, ca un scandal public. Astfel, în cursul unei ceremonii de căsătorie la Dijon, în 1240, un cămătar şi-a găsit moartea la poarta bisericii, cu craniul zdrobit de o pungă de bani din piatră, căzută din mâna unui cămătar reprezentat pe porticul vestic al templului, unde este figurată de obicei scena Judecăţii de Apoi.

Ura faţă de cămătari era generală: Mathieu Paris, cronicar din prima jumătate a secolului al XIII-lea, îi evocă în termenii următori pe lombarzi, nume dat pe atunci, în ţările din nordul Alpilor, bancherilor şi cămătarilor italieni: „Lombarzii sunt mari escroci, […] nişte trădători şi impostori […]. Ei devorează nu numai oamenii şi animalele domestice, ci şi morile, castelele, domeniile, câmpiile, tufişurile şi Pădurile […] într-o mână ţin o foaie de hârtie,

în cealaltă un condei şi, cu ajutorul celor două instrumente, îi despoaie pe oameni până la os şi îşi umplu punga proprie cu banii acestora din urmă […] Se îngraşă pe seama nevoilor celorlalţi şi sunt asemenea lupilor mâncători de oameni". Pogromurile şi măcelurile de cămătari italieni în Occident, în special din Franţa, de-a lungul ultimului sfert al secolului al XIII-lea şi în secolul al XIV-lea, constituie un fenomen la fel de frecvent şi de răspândit ca pogromurile de evrei, cu singura

diferenţă că acestea din urmă nu se datorau numai urii trezite de cămătarii bogaţi de altă confesiune, ci şi unor motive religioase. Astfel, putem citi în *Chronique de Strasbourg* (sfârşitul secolului al XIV-lea – începutul secolului al XV-lea): „Dacă evreii ar fi săraci, iar seniorii nu le-ar datora bani, atunci nu ar mai fi arşi".

Cămătăria pierde nu numai sufletul profitorilor înşişi, ci şi pe cel al copiilor lor, dacă moştenesc o avere de origine nedreaptă şi dacă nu repară paguba pricinuită de părintele lor. Într-o zi, un bărbat a avut o viziune: ieşit din pântecele unui om ce zace în flăcările iadului, creşte un copac de crengile căruia atârnă oameni mistuiţi de foc. Ce înseamnă această viziune? Cel ce zace la pământ este părintele tuturor generaţiilor ridicate pe seama cămătăriei, iar moştenitorii plătesc cu chinurile lor faptul de a fi mers pe urmele părintelui. Un predicator a afirmat într-una din predici: „Nu vă rugaţi pentru sufletul părintelui meu; era un cămătar şi a refuzat să înapoieze sumele acumulate prin cămătărie. Osândit să-i fie sufletul şi să sufere în infern chinurile veşnice, să nu poată vreodată contempla chipul lui Dumnezeu şi să nu scape din ghearele demonilor!"

În societatea împărţită în categorii ierarhizate, valorile fundamentale erau nobleţea originii şi vitejia cavalerească ce i se asocia. Orăşeanul, chiar negustorul bogat, nu întâlnea la nobili decât dispreţ; de la el nu se aştepta niciun act de vitejie cavalerească. În ochii cavalerilor şi ai doamnelor din aristocraţie, el semăna cu

sărăcimea, cu bădăranii. Totuşi, orăşenii bogaţi, negustorii şi cămătarii se străduiau să se ridice în societate prin averea lor. O întâmplare povestită de un predicator francez din secolul al XIII-lea ilustrează destul de bine ascensiunea noilor bogaţi nenobili sub privirea anturajului lor. Un copil vagabond, mâncat de scabie, vine la oraş, începe prin a cerşi şi primeşte porecla „râiosul". Pe măsură ce activităţile de cămătar îl îmbogăţesc, prestigiul lui social se modifică. Mai întâi este numit *„Martinus scabiosus",* apoi *„domnus Martinus",* apoi *„dominus Martinus"* când devine unul dintre oamenii cei mai bogaţi din cetate şi, în sfârşit, *„meus dominus Martinus",* adică „stăpân", „senior" şi „monsenior". În *exemplum,* desigur, această ascensiune a cămătarului pe scara socială se încheie prin căderea lui în infern.

Lăcomia este cel mai respingător dintre vicii. Franciscanul german Berthold de Ratisbonne se adresează în următorii termeni unui cămătar înfricoşat de predicarea sa: „Poţi să primeşti crucea din mâinile Papei, să traversezi marea şi să lupţi împotriva paginilor, să cucereşti Sfântul Mormânt, să pieri pentru cauza divină şi chiar să odihneşti în Sfântul Mormânt, totuşi, în ciuda întregii tale sfinţenii, sufletul tău e pierdut". Într-adevăr, nimic nu-l poate salva pe cămătar, în afară de plătirea completă, până la ultimul bănuţ, a pagubelor pricinuite.

De-a lungul veacurilor următoare, Biserica şi-a menţinut atitudinea negativă faţă de cămătari. Dacă, în tratatele sale teoretice.

NEGUSTORUL

Antonin, arhiepiscopul de Florenţa, face câteva concesii activităţii financiare, ce atinge cel mai înalt nivel de dezvoltare în oraşele italiene din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, Bernardin din Siena schiţează, în predicile sale, un tablou impresionant al condamnării cămătarului de către toate puterile sacre şi, mai mult, de universul întreg. „Toţi sfinţii, preafericiţii şi îngerii din paradis proclamă: «Să se ducă în infern, în infern!», cerurile urlă cu toate stelele: «Să-l aruncăm în foc, în foc!», planetele strigă în gura

mare: «Să dispară în adâncurile infernului, în adâncurile infernului!», iar elementele înălţate împotriva lui ţipă: «Supuneţi-l torturii, supuneţi-l torturii!». Iar locuinţa în care zace muribundul [cămătarul] nu încetează să-i ceară pedepsirea, din toate zidurile, din toate grinzile ei".

Predicarea şi condamnarea profesiunii lor nu puteau pune capăt activităţii cămătarilor, chiar dacă erau nevoiţi să recurgă la subterfugii pentru a evita blamul public. Dar, în acelaşi timp, ar fi cu totul greşit să credem că aceste acuzaţii nu aveau nicio importanţă; ele aveau o însemnătate mai ales socială şi psihologică. Conştiinţa contradicţiei dintre o practică economică lucrativă şi valoarea morală extrem de scăzută ce îi era atribuită nu putea determina decât o dedublare a universului spiritual al cămătarului, câtă vreme religiozitatea lui rămânea puternică.

Etica acumulării nu contravenea numai doctrinei religioase; ea intra în contradicţie evidentă şi cu orientările fundamentale ale aristocraţiei. Pentru aceasta din urmă, a dispune de bogăţia sa în chip demonstrativ, ostentativ, şi a o risipi în mod public era semnul valorii. A cheltui fără a ţine cont de veniturile reale era un semn de nobleţe şi de generozitate. În ceea ce-l priveşte, negustorul nu poate decât să calculeze totul şi să fie econom, trebuie să acumuleze banii şi să-şi cheltuiască veniturile cu pricepere contând pe un beneficiu. La mijlocul secolului al XIV-lea a fost compus în Anglia un poem anonim intitulat *o bună şi scurtă discuţie între Strângătorul de bani şi Cheltuitor.* Primul personifică negustorul, juristul, în vreme ce al doilea este întruchiparea cavalerului, a aristocratului. Strângătorul, pe care îl bucură contemplarea bogăţiilor adunate, face elogiul celor ce cheltuiesc puţin. El însuşi duce o existenţă cumpătată şi ştie să facă afaceri. Extravaganţa nebună a Risipitorului, vizibilă în veşminte, hrană şi băutură, nu găseşte la el decât neînţelegere şi indignare. Lista bucatelor servite cu ocazia unui banchet în casa Risipitorului constituie ea singură un fel de carte de bucătărie. Oamenii care, fără a avea un *penny* în buzunar,

cumpără în acelaşi timp blănuri rare, veşminte de preţ şi alte produse costisitoare, de lux, stârnesc neîncrederea şi dezgustul lui Zgârie-brânză. El îi reproşează Leneşului că este dezinteresat de cultivarea pământurilor şi că vinde uneltele pentru a-şi plăti aventurile militare şi partidele de vânătoare. Ospeţele şi chefurile împrăştie proprietăţile lăsate moştenire. Degeaba Strângătorul îl avertizează pe Risipitor să-şi

micşoreze cheltuielile, să evite ruina şi să-şi obişnuiască apropiaţii cu munca. Pentru el lucrurile sunt clare: „morga” îl îndeamnă pe Risipitor să-şi distrugă averea.

În ceea ce-l priveşte, Risipitorul îi reproşează Strângătorului că toate comorile adunate grămadă nu folosesc nimănui: „Care este sensul acestor bogăţii dacă nu le cheltuieşti? O parte rugineşte, o alta putrezeşte sau devine prada şobolanilor”. În numele lui Hristos, el îl invită pe Zgârie-brânză să înceteze de a-şi mai umple cuferele şi să-şi împartă banii cu săracii. Cheltuitorul insistă asupra deşertăciunii bogăţiilor, apoi evocă răul produs de ele: cu cât un om este mai înstărit, cu atât este mai fricos. O viaţă mai scurtă dar fericită nu este, oare, preferabilă?

Discuţia dintre Zgârie-brânză şi Cheltuitor, adusă în atenţia regelui Angliei, rămâne fără rezolvare. Fireşte, Risipitorul şi Strângătorul sunt nu atât tipuri socialmente definite, cât întruchiparea unor principii de viaţă diferite şi a unor sisteme de valori opuse. Însă nu se mai pune problema de care parte trebuie să-l situăm pe negustor în această dispută.

După cum am spus mai sus, autorii ecleziastici din secolele al XI-lea şi al XII-lea, când caracterizau societatea, recurgeau la schema tri-funcţională „cei ce se roagă – cei ce luptă – cei ce muncesc”. Totuşi, în secolul al XIII-lea, această schemă arhaizantă intrase în mod vizibil în contradicţie cu realitatea socială. În predicile lor, călugării cerşetori recunosc varietatea socială şi profesională a populaţiei. Renunţarea la vechea concepţie asupra

structurii sociale era legată, înainte de orice, de avântul populaţiei urbane şi, în special, al păturii sale de comercianţi. Cea mai interesantă încercare de a cuprinde complexitatea şi diversitatea sistemului social aparţine lui Berthold de Ratisbonne, despre care am vorbit.

El consideră ordinele şi categoriile un fel de analogie a ierarhiei celeste, de la care instituţiile terestre îşi primesc justificarea şi fundamentul. Celor nouă coruri de îngeri, despre care vorbise PseudoDionisie cândva, le corespund nouă ordine de oameni ce îndeplinesc servicii diferite. Aşa cum corurile inferioare ale îngerilor slujesc corurile superioare, tot astfel ordinele inferioare ale oamenilor sunt subordonate ordinelor superioare. Celor trei coruri superioare ale îngerilor le corespund trei ordine de oameni ce se înalţă deasupra tuturor celorlalte, căci însuşi Creatorul le-a ales pentru ca toate celelalte să le dea ascultare. Cele trei ordine superioare sunt preoţii cu papa în frunte, călugării şi judecătorii seculari, care îi includ pe împărat, duci, conţi şi toţi seniorii laici. Primele două ordine se ocupă de sufletul creştinilor, iar al treilea de bunăstarea lor pământească, apărându-le pe văduve şi pe orfani.

...I

NEGUSTORUL

Care sunt, aşadar, celelalte şase ordine, ale căror membri trebuie să-şi îndeplinească obligaţiile şi să slujească ordinele superioare cu fidelitate? Mai întâi, să remarcăm că atunci când le defineşte, predicatorul refuză să le cerceteze sub un unghi ierarhic; ele sunt parcă aranjate pe un rând, desfăşurate „orizontal”. Păstrându-şi întreaga semnificaţie pentru lumea celestă, ierarhia îşi pierde sensul pentru lumea umană, pe care o reprezintă în predicarea lui universul urban. Primul dintre aceste ordine sau „coruri” îi reuneşte pe toţi cei ce confecţionează îmbrăcăminte şi încălţăminte; meşteşugarii care folosesc în munca lor instrumente din fier (giuvaiergii, bătători de monedă, fierari, dulgheri, zidari) formează al doilea cor; negustorii, pe al treilea: ei transportă mărfuri dintr-un

regat în altul, străbat mările, îşi procură un anumit articol din Ungaria şi un altul din Franţa. Cei ce vând hrană şi băutură constituie al patrulea cor şi a patra funcţie: ei oferă populaţiei provizii indispensabile; ţăranii formează al cincilea cor, iar medicii pe al şaselea. Acestea sunt cele nouă coruri. Aşa cum al zecelea cor al îngerilor s-a despărţit de Dumnezeu ducându-se de partea Satanei, există şi un al zecelea cor de oameni ce îi include pe pantomimi şi actori, a căror existenţă este pusă în slujba răului şi le condamnă sufletul la pierzanie. Nu este greu să ne convingem că Berthold percepe diversitatea activităţilor, mai ales în oraşe, deosebind diferitele categorii profesionale: meşteşugarii, marii negustori, micii comercianţi. El se adresează tuturor categoriilor de orăşeni ca şi ţăranilor, cerându-le să muncească şi să slujească cinstit şi fără înşelăciuni. Separarea micilor comercianţi de marii negustori care fac comerţ cu ţările îndepărtate este o trăsătură caracteristică a oraşului din Evul Mediu. Profesiunile urbane sunt în centrul atenţiei predicatorului, iar Berthold, deşi nu încetează să-i acopere cu blesteme pe „lacomi” şi „bogaţi”, justifică totuşi în întregime existenţa comerţului şi a corporaţiei negustorilor: ei sunt necesari funcţionării ansamblului, iar activităţile lor decurg dintr-o vocaţie predeterminată de către Creator, exact la fel ca vocaţia plugarului, a judecătorului sau a călugărului. Un comerţ cinstit, acesta este idealul definit de Berthold de Ratisbonne, ca şi de alţi predicatori din secolul al XIII-lea.

Faptul că gândirea „sociologică” a lui Berthold se bazează pe populaţia urbană se verifică nu numai în descrierea structurii sociale. Interpretarea lui originală la pilda evanghelică a „talanţilor” încredinţaţi de Stăpân robilor săi nu este mai puţin interesantă. Vedem aici în ce fel viaţa l-a determinat pe predicator să însereze un conţinut nou în exegeza explicit tradiţională a unui text sacru. Care sunt, prin urmare, „livrele” sau „talanţii” pe care Creatorul le-a dat omului? Prima „livră” este propria noastră persoană, modelată de Creator după chipul şi

asemănarea sa şi pe care a înnobilat-o acordându-i liberul arbitru. A doua „livră” este „serviciul” (sarcina) căruia Dumnezeu l-a predestinat, căci El îi rezervă fiecăruia slujba sa. Societatea este alcătuită din indivizi care efectuează sarcini sociale

atribuite lor, iar fiecare sarcină, mare sau mică, este importantă şi necesară pentru existenţa întregului. Se impune o observaţie: în vreme ce vechea schemă trifuncţională implica „ordine” anonime, impersonale şi cu aspect colectiv, Berthold de Ratisbonne a avut în vedere indivizi care execută sarcini determinate. Punctul de plecare al reflecţiilor sale este persoana, şi nu categoria socială. Sarcinile sunt împărţite cu înţelepciune, după voinţa Domnului, şi nimeni nu poate să-şi abandoneze sarcina şi să treacă de 3 a un ordin social la altul. Anumite activităţi nu constituie însă nişte sarcini, adică nu exprimă o vocaţie stabilită de Dumnezeu; este vorba de cămătărie, de acaparare, de înşelăciune şi furt. Aici, Berthold îi înfierează pe negustorii care vând apa drept vin, „aerul în loc de pâine”, falsifică berea şi ceara şi se folosesc de cântare şi greutăţi false. Dacă primul dar făcut omului de Dumnezeu este persoana sa, al doilea nu este nimic altceva decât sarcina socială a individului, vocaţia datorită căreia aparţine unei categorii şi unei profesiuni date. În concepţia lui Berthold, persoana reprezintă o personalitate socialmente definită, calităţile sale sunt foarte strâns legate de apartenenţa la o clasă, la o categorie, la un grup social. Departe de a recomanda refugierea în pasivitatea ascetică şi retragerea departe de lume, predicatorul franciscan insistă pe necesitatea unei activităţi sociale folositoare ca bază a existenţei societăţii.

A treia „livră” sau al treilea „talant” încredinţat de Dumnezeu omului este timpul care îi este acordat pentru existenţa sa, iar Dumnezeu doreşte să ştie în ce fel îl cheltuim. Timpul ne-a fost dat pentru a munci şi este interzis să-l risipim în zadar. Va trebui să răspundem de timpul pierdut. Trebuie să folosim timpul pentru mântuirea

noastră şi nu pentru a ne înmulţi chinurile pe lumea cealaltă.

Al patrulea „talant” dat de Dumnezeu este proprietatea terestră. Omul trebuie să se slujească de ea cu pricepere şi s-o administreze cum se cuvine. Proprietatea este un bun dobândit pe cale legală printr-o muncă cinstită. Dacă Berthold îi face de ocară pe „lacomi”, „hoţi” şi „escroci”, aceasta nu este din cauza inegalei repartiţii a proprietăţii, ci a utilizării ei în chip nepotrivit. Căci Domnul a creat tot ceea ce este necesar pentru a hrăni întreaga lume. Inegalitatea bunurilor şi existenţa bogaţilor şi a săracilor nu au nicio importanţă în comparaţie cu inegalitatea radicală a oamenilor în faţa Creatorului. Totul purcede din El şi, în cele din urmă, se va întoarce la El. De aceea predicatorul nu recunoaşte un drept de proprietate total şi nelimitat. Bunurile îi sunt încredinţate proprietarului de către Dumnezeu. Şi, la fel ca pentru persoana, timpul şi sarcina sa, individul nu este decât administratorul propriei bogăţii; aşadar, va trebui să răspundă pentru felul în care o foloseşte.

În sfârşit, al cincilea dar („livră”) este dragostea pentru aproapele, pe care se cuvine să-l iubim ca pe noi înşine în ce mod.

NEGUSTORUL

Vom vedea imediat

Astfel, omului i-au fost acordate cele cinci daruri, ce constituie nişte valori esenţiale, iar el va trebui să justifice în faţa Atotputernicului întrebuinţarea pe care le-a dat-o: este vorba de persoana sa, de vocaţia sa, de timpul existenţei sale, de bunurile materiale şi de relaţiile lui cu ceilalţi oameni. Şi sufletul? Nu este citat, dar este prezent, de-a lungul întregului raţionament al predicatorului, precum centrul invizibil spre care converg toate darurile Creatorului enumerate mai sus. Un alt aspect atrage atenţia: pe treapta conceptuală unde se află situat în predicare, „serviciul” reprezintă o calitate fundamentală a individului, ca însăşi persoana sa. Personalitatea lui nu se reduce la unitatea sufletului şi a trupului, ci include şi

funcţia socială a omului. Şi este absolut logic faptul că al treilea dar al Creatorului este timpul vieţii umane. Fireşte, în predicare, timpul nu este secularizat, încă nu a trecut cu totul de la stadiul de timp al Bisericii la cel de timp al negustorilor; este timpul Domnului, iar omul este obligat să dea socoteală în faţa Lui de felul în care a folosit timpul ce i-a fost acordat. Timpul vieţii terestre, timpul mântuirii nu au devenit încă, în opinia predicatorului, o valoare autonomă, proprie vieţii terestre, vieţii în această lume josnică, în mod vizibil devalorizată de îndată ce este evocată eternitatea.

Totuşi, simplul fapt că în predica despre cele cinci „livre" timpul este pus pe lista valorilor centrale ale existenţei omeneşti şi considerat drept o condiţie ce îi permite omului să-şi îndeplinească sarcina, să-şi urmeze vocaţia, este extrem de semnificativ şi cu numeroase consecinţe. Timpul este apreciat ca un parametru esenţial al persoanei.

Evident, pentru predicatorii membri ai ordinelor mendicante, care îşi desfăşurau activitatea în contact foarte strâns cu mediul burghez, timpul începea să dobândească o valoare nouă şi, cu toate că îl tratau ca şi înainte, în conformitate cu interpretarea teleologică tradiţională, însăşi legarea categoriilor referitoare la timpul existenţei umane de categoriile persoanei şi ale vocaţiei este simptomatică. Putem presupune că punerea în valoare a timpului, ca şi a apartenenţei la o corporaţie, firească pentru cercurile de negustori şi de meşteşugari din Evul Mediu timpuriu, a avut influenţă asupra predicării, care a transferat timpul, sarcina individului şi bogăţia într-un plan moral şi religios.

Este foarte semnificativ că, adresându-se credincioşilor din oraşe, Berthold de Ratisbonne nu mai poate vorbi despre bogăţie în termeni exclusiv negativi, ca predicatorii din perioada precedentă. Bunurile materiale folosesc la a satisface nevoile individului şi ale familiei sale. Desigur, trebuie să-i ajutăm pe săraci şi cerşetori, să facem apte bune, dar fără a ne uita pe noi înşine. În mai

multe dintre Predicile sale, Berthold revine insistent la ideea că bogăţia este megal împărţită: unii au mulţi bani, alţii au puţini sau deloc. Dar ce concluzii practice decurg din această constatare? Bogatul care Posedă mai multe veşminte este obligat să le împartă cu un cerşetor? Unul dintre personajele imaginate de predicator îi pune tocmai

această întrebare şi primeşte următorul răspuns: „Da, am o haină frumoasă şi nu ţi-o voi da, dar aş dori ca tu să ai îmbrăcăminte cel puţin cât mine sau chiar mai mult! Dragostea de aproapele constă în a-i dori ceea ce îţi doreşti ţie. Dacă doreşti să ajungi în împărăţia cerurilor, doreşte-i-o şi lui”. Pe vremea când Berthold îşi desfăşura activitatea, afirmaţia potrivit căreia posesorul a două cămăşi trebuia să-i dea una săracului lipsit de aşa ceva era deja considerată erezie, în conştiinţa negustorilor şi a orăşenilor, bogăţia era atât de strâns legată de persoană şi de „sarcina” sa, de predestinarea sa, încât dragostea de aproapele căpătase un caracter mult mai anemic şi mai pasiv decât până atunci.

Putem oare să ne îndoim că reevaluarea valorilor creştine vădeşte influenţa subterană exercitată de noua etică a muncii şi a proprietăţii care s-a elaborat la oraş? Idealurile predicatorului a cărui activitate s-a desfăşurat în principal în mediul urban se deosebesc radical de idealurile monastice tradiţionale. Predica despre talanţi exprimă o contradicţie manifestă, o relaţie originală de tensiune între tabloul teocentric obişnuit al universului şi viziunea asupra lumii ce se cristalizează încetul cu încetul în conştiinţa burghezilor şi în centrul căreia se găseşte omul cu aspiraţiile şi interesele lui terestre. Noul tablou al lumii pe cale de a se naşte nu tăgăduieşte nicidecum rolul Creatorului şi, în acest sens, este şi el teologic, dar conţine deja noi potenţialităţi. Berthold de Ratisbonne nu se poate sustrage impulsurilor venite din mediul burghezilor, al negustorilor. Nu ar fi inutil să amintim aici că oraşele din Germania de Sud în care a activat ca predicator (Augsburg, Ratisbonne ş.a.) erau, în secolul al XIII-lea,

importante centre comerciale locuite de negustori bogaţi.

În această perioadă, potrivit unui medievist contemporan, creştinismul trece de la stadiul de „religie de preoţi” la cel de „religie de masă”. Ca teolog şi predicator, Berthold de Ratisbonne respecta cu fidelitate sensul creştinismului medieval. Dar, în mod imperceptibil pentru contemporani, însuşi acest sens se modifica, accentele îşi schimbau locul şi „vin nou” începea să curgă în „burdufuri vechi”. Mutaţiile vor fi mai vizibile în secolul al XIV-lea, dar le putem detecta semnele prevestitoare şi începuturile în opera predicatorului german din secolul al XIII-lea. Ideile dezvoltate de el dădeau o formulare etică şi religioasă speranţelor şi aspiraţiilor unor oameni care nu erau pregătiţi să le exprime în chip autonom. Faptul că aceste exigenţe şi-au găsit un fundament teologic în discursurile sale le conferea o forţă şi semnificaţii deosebite. Grijile terestre şi interesele materiale primeau o confirmare superioară şi se vedeau înălţate la rangul de prescripţii divine. Pe măsură ce devenea conştientă de ea însăşi, persoana umană se considera şi îşi considera vocaţia socială şi profesională, proprietatea şi timpul drept daruri de la Dumnezeu, drept „livre”, „talanţi” ce trebuiau păstraţi şi sporiţi înainte de a-i înapoia Domnului. Persoana încă nu-şi putea găsi temeiurile în

NEGUSTORUL

ea însăşi, dar în supunerea ei faţă de Dumnezeu îşi avea izvorul certitudinea că valorile sale aveau un caracter absolut. Apărându-le, individul participa personal şi direct la lupta universală dintre Binele superior şi Răul metafizic.

În predici, ca şi în manualele pentru confesori şi în „summe”, teologii şi călugării din ordinele mendicante contribuiau, într-un mod ce nu poate fi trecut cu vederea, la justificarea etică şi religioasă a comerţului şi a negustorilor.

Secolul al XIII-lea şi prima treime a secolului al XIV-lea reprezintă o perioadă de înflorire a corporaţiei negustorilor. În numeroase oraşe din Europa, elita negustorească, concentrând în mâinile sale bogăţii uriaşe,

constituie pătura diriguitoare, patriciatul, ce exercită o influenţă determinantă asupra conducerii cetăţii. Deşi nu reprezintă decât un procentaj nesemnificativ al populaţiei urbane, aceşti negustori şi antreprenori deţin toate puterile în cetate. Sunt foarte numeroşi în consiliile municipale, duc o politică fiscală în folosul lor, controlează justiţia şi legislaţia locale. O masă de lucrători salariaţi, argaţi, mici meşteşugari şi mici comercianţi depind de ei. La Florenţa, această oligarhie poartă numele expresiv de „popor gras" (*popolo grasso*), căruia i se opune „poporul mărunt" (*popolo minuto*). Potrivit unui cronicar italian, „poporul" (*populus*) „este partea din populaţie care trăieşte din vânzare şi cumpărare", excluzându-i pe „cei ce trăiesc din munca mâinilor". În relatarea revoltei de la Mainz, un cronicar german califică plebea drept „mulţime pestilenţială" (*pestilens multitudo*), „gloată primejdioasă".

Nobleţea cavalerului se baza, înainte de orice, pe originea lui. Şi negustorul putea, când se ivea ocazia, să-şi invoce strămoşii sau rudele întreprinzătoare şi înstărite (mediul negustorilor includea descendenţi ai aristocraţiei), dar trebuia să se bizuie în principal pe propriul spirit de iniţiativă. Berthold Ruzenberg, negustor din Lübeck (1364), subliniază în testamentul său, cu un oarecare sentiment de mândrie, că nu moştenise nimic de la părinţii săi şi că îşi dobândise toate bogăţiile datorită unei munci înverşunate. Bineînţeles, conform spiritului epocii, negustorul bogat încerca să explice creşterea veniturilor sale prin bunăvoinţa lui Dumnezeu faţă de el. Principala calitate 3 negustorului nu este originea, ci aptitudinile şi priceperea în a le folosi. Negustorul este un *self-made man.*

Dar ce reprezintă, prin urmare, noul bogat care a reuşit să se înalţe la rangul patricienilor? Este bine cunoscut faptul că exploatarea ţăranilor de către proprietarii de pământuri nobili putea fi extrem de dură şi că seniorii îşi tratau supuşii cu un dispreţ nedisimulat, ba chiar cu ură, tăgăduindu-le orice demnitate omenească. Totuşi, prin latura lor, relaţiile feudale comportă un

moment personal: sunt

relaţii interpersonale, iar nu impersonale şi anonime. Relaţiile între bogaţii a căror activitate se desfăşura în domeniul comerţului şi al industriei şi micii producători ce depindeau de ei erau construite pe acest model feudal? Trebuie să răspundem negativ. Oamenii de rând, meşteşugarii, plebea, elementele preproletare ale oraşului din Evul Mediu erau supuşi unei exploatări neruşinate. Dacă, în domeniul agrar, însăşi structura relaţiilor seniorale presupunea un anumit caracter patriarhal, acest caracter dispărea în sfera oraşului din Evul Mediu. Goana după bani îl excludea.

În această privinţă, să ne oprim o clipă la un singur personaj, destul de caracteristic, postăvarul flamand Jehan Boinebroke, mort în jurul anului 1286. Acest patrician din Douai nu s-a dat înapoi de la nimic pentru a-şi spori veniturile. Micii meşteşugari şi muncitorii pe care îi exploata fără milă nu erau, pentru el, decât nişte instrumente bune la obţinerea câştigurilor. În timp ce îi prăda şi îi ruina, Boinebroke îi umilea în toate felurile, îi jignea, îşi bătea joc de ei, nu le recunoaşterea nicio valoare umană, profitând de totala lor dependenţă faţă de el. Cercetătorul care a analizat minuţios arhivele lui Boinebroke scrie despre el: „Era un om al banului şi nu visa decât la înavuţire; acesta era singurul scop al vieţii lui, căruia îi subordona toate gândurile, toate vorbele, toate faptele sale. Imoralitatea şi cinismul mijloacelor la care recurgea şi care mergeau până la înşelăciune, furt şi extorcare de fonduri nu îl tulburau nicicum. Se supunea unui principiu: acela de a nu-şi plăti niciodată datoriile şi de a-şi însuşi ceea ce nu-i aparţinea”. Oamenii şi circumstanţele nu-l interesau câtuşi de puţin. Boinebroke se comportă ca un tiran dezlănţuit, ca un „adevărat bandit industrial”, conchide istoricul, subliniind că această apreciere nu este suspectă de nicio exagerare. Postăvarul era nevoit să mărturisească totuşi că, pe lumea cealaltă, sufletul său era deja sortit pedepsirii; potrivit dorinţelor

sale de pe urmă, moştenitorii i-au despăgubit pe cei jecmăniţi de el de-a lungul vieţii.

Nu vrem să generalizăm în mod abuziv, dar, judecând după exploziile de ură ce au zdruncinat oraşele Europei Occidentale între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, Boinebroke nu constituia o excepţie. Bertrand Mornewech, un sărac îmbogăţit cu o viteză năucitoare, care a devenit membru al consiliului din Lübeck, a fost un profitor la fel de nestăpânit. A murit în acelaşi an cu Boinebroke, iar văduva lui era creditoarea a numeroase familii bogate.

Godrich de Finchale, un negustor care a trăit la graniţa secolelor al XI-lea şi al XII-lea, constituie mai curând o excepţie, nu pentru că, în scurt timp, dintr-un comerciant oarecare a ajuns un mare negustor de-a lungul şi de-a latul Balticii şi a acumulat importante sume de bani prin revânzarea mărfurilor rare, ci fiindcă, noul îmbogăţit, prosper, a sfârşit prin a se lăsa de rodnicul său negoţ spre a se retrage în viaţa religioasă, cu scopul de a-şi asigura mântuirea sufletului; după moarte a fost canonizat. Şi nici măcar prin aceasta nu a fost un caz

NEGUSTORUL

cu totul izolat. Cu un veac mai târziu, negustorul Omobono din Cremona, care făcuse negoţ până la sfârşitul zilelor sale, a fost canonizat graţie testamentului său. În 1360, Giovanni Colombini, negustor din Siena, şi-a abandonat afacerile şi a întemeiat ordinul mendicant al gesuiţilor. Colombini ne face să ne gândim involuntar la un personaj din prima povestire a primei zile din *Decameron,* ser Ciappelletto de Prato, sperjur şi hulitor notoriu care, pe patul de moarte, îl înşală pe un călugăr printr-o spovedanie falsă, astfel încât să obţină canonizarea după deces.

Totuşi, să nu pierdem din vedere că, înainte de a muri, Ciappelletto îşi încărcase sufletul cu un păcat suplimentar, din solidaritate faţă de cămătarii florentini.

„Oamenii noi”, care se afirmau în negoţ şi finanţe, se distingeau prin energie, spirit întreprinzător, maniere, dar şi prin tupeu, egoism şi dezinvoltură faţă de toate normele

patriarhale ale epocii. Dar simpla deţinere a bogăţiei mobiliare nu era suficientă pentru a procura onoare şi prestigiu în societatea feudală. Avem aici un exemplu semnificativ al dispreţului manifestat de nobili faţă de elita urbană a celor înstăriţi. Într-o zi, într-un oraş german, un membru al consiliului municipal şi-a permis să emită câteva remarci critice la adresa unui cavaler influent; acesta din urmă a exclamat: „Degeaba stau stăpânii şi porcii sub acelaşi acoperiş, că tot nu au nimic în comun”. La fel, atunci când un burghez din Ravensbrück, tutuit de un cavaler, a vrut să i se adreseze într-o scrisoare în acelaşi chip, acesta din urmă l-a pus la punct invocând nobleţea lui străveche în faţa unui simplu burghez şi negustor, cum era interlocutorul lui; aşa că, să se întoarcă la hanul lui şi să se informeze despre încărcăturile importante din Alexandria sau Barcelona, în loc să facă dovada originii sale. În Italia, frontiera dintre nobilime şi patricieni era, dacă nu abolită, cel puţin estompată, însă nu la fel stăteau lucrurile în Germania.

Ne dăm seama în aceste condiţii de ce patricienii tindeau să coboare barierele de clasă care îi despărţeau de aristocraţie. Pentru unii negustori, achiziţionarea de vaste proprietăţi funciare şi căsătoriile mixte la care erau nevoiţi să recurgă cavalerii sărăciţi, dornici să-şi aranjeze starea materială prin căsătoria cu fiice de comercianţi bogaţi, deschideau calea ascensiunii „spre culmi”. Câţiva bogaţi orăşeni ajungeau să dobândească demnitatea de cavaleri. Năzuinţa de a trăi în lux îi caracterizează pe negustorii patricieni. Pentru a-şi spori prestigiul şi a face impresie asupra societăţii, ei construiesc case şi palate înconjurate de turnuri. Aristocraţia ar fi putut invidia locuinţele postgotice ale patriciatului din Germania de Sud şi palatele în stil *Renaissance* ale negustorilor italieni. La ferestrele caselor patriciene apar geamurile, apartamentele sunt bogat mobilate, iar Pereţii, decoraţi cu tapiserii. La fel ca nobilimea, negustorii se ocupă cu vânătoarea, „sportul nobililor”. Ei rivalizează cu aristocraţia în veşminte şi podoabe, ca şi în ceremoniile

funerare, organizate cu

maximum de pompă. Deasupra mormintelor se înalţă monumente funerare luxoase; patriciatul se grăbeşte să-şi imortalizeze propria glorie. Unii cad în extravaganţă. Un inventar din 1415 al cheltuielilor efectuate în vederea căsătoriei de un patrician din Pistoia enumera cu foarte mare precizie enormele sume de bani plătite, printre altele, pentru o suită de opt cavaleri, şase veşminte destinate logodnicei, împodobite cu o garnitură de blană şi argint, pentru sipete cu pietre preţioase, lenjerii de pat etc. Toate acestea îl costă o adevărată avere: aproape şase sute de florini.

Puterea regală, ce are nevoie de ajutorul ei financiar şi politic, trebuie să ţină cont de elita negustorilor şi a antreprenorilor. Unii dintre negustorii cei mai prosperi sunt apropiaţi ai curţii. Bancherul Jacques Ceeur, „primul magnat financiar al Europei” (în jurul anilor 1395-1450), şi-a investit capitalurile în toate întreprinderile rentabile posibile; are profituri în Europa întreagă; devine vistiernic şi ministru al regelui Franţei Carol al VII-lea, participă la aplicarea reformelor statului şi la conducerea politicii militare şi diplomatice a Franţei. Ascensiunea şi căderea fără precedent a lui Jacques Ceeur, care, după ce a pierdut bunăvoinţa regelui, a trebuit să plece din Franţa şi să moară în exil, au produs o impresie de neşters asupra contemporanilor săi; după moartea negustorului regal, François Villon se întreba asupra locului de pe lumea cealaltă unde se putea găsi sufletul lui Jacques Ceeur.

Viaţa lui Jacques Ceeur este plină de aventuri şi suferinţă. Dar existenţa confratelui său mai vârstnic Buonaccorso Pitti (1354-1430), negustor de o anvergură incomparabil mai mică, este cam la fel. El a luat parte nemijlocit la afacerile publice ale Florenţei, s-a considerat egalul celei mai înalte aristocraţii, a participat la războaie şi la intrigile politice şi s-a amestecat în lupta dintre partide în oraşul său natal. În căutarea „norocului”, Pitti se duce de la Florenţa la Nisa, de la Avignon la Haga şi

Bruxelles, de la Augsburg la Zagreb, îndeplineşte misiuni diplomatice la Londra şi Paris, la curtea Sfântului Imperiu, ocupă funcţii importante în republica din Florenţa. Negustor priceput, el este în acelaşi timp un jucător împătimit, pierzând şi câştigând sume pe care le nota cu exactitate, până în cele mai mici amănunte. Pitti este un afacerist, un aventurier şi un scriitor; el şi-a perpetuat propria amintire redactând o *Cronică,* plină de informaţii despre evenimentele din viaţa lui, bogată şi aventuroasă, despre membrii familiei sale, despre rudele apropiate şi depărtate, despre duelurile şi intrigile la care a luat parte, dar şi despre înfruntările politice la care a fost martor.

Nicăieri în Europa corporaţia negustorilor nu a atins puterea economică şi politică pe care o dobândise în oraşele din Italia. Nicăieri activitatea comercială nu a atras o pătură atât de largă a populaţiei. Un călător în trecere prin Veneţia, cu puţin înainte de marea epidemie de ciumă din 1348, a ajuns la concluzia: „Poporul întreg nu este

NEGUSTORUL

format decât din negustori" *(Tutte gente sono mercatanti).* Se spunea despre genovezi: „Un genovez, adică un negustor". Asemenea aprecieri sunt exacte în măsura în care tocmai marii negustori dădeau tonul întregii vieţi economice, sociale şi politice în oraşele Italiei. Aici, profesiunea de negustor era reabilitată, iar Giacoppo da Voragine, arhiepiscop de Genova şi autor al faimoasei *Legende aurite* (ca şi Federigo Visconti, arhiepiscop de Pisa) îl compara pe negustor cu Hristos în persoană. El ajunge pe corabia crucii pentru a le da oamenilor posibilitatea de a schimba bunurile pământeşti trecătoare pe bunurile veşnice. Bogăţia şi-a pierdut sensul negativ, căci, după spusele lui Giacoppo da Voragine, patriarhii biblici şi Hristos însuşi erau bogaţi.

În secolul al XIII-lea şi următoarele, numeroşi negustori au întreprins expediţii maritime, lungi şi primejdioase. Este de ajuns să-l amintim aici pe celebrul călător Marco Polo. În 1291, fraţii Vivaldi, genovezi, au

făcut o călătorie „cum nimeni înaintea lor nu îndrăznise”, potrivit unui contemporan: ei au trecut strâmtoarea Gibraltar şi au plutit spre Vest, în încercarea de a descoperi India cu fabuloasele ei bogăţii în apele occidentale ale Atlanticului sau după ocolirea Africii de Sud; în orice caz, ei nu aveau nici înaintaşi, nici repere care să le permită să se orienteze. India, China, ţările Africii, Orientul Apropiat îi atrăgeau pe aceşti călători şi exploratori îndrăzneţi pe care îi călăuzeau deopotrivă ispita câştigului, curiozitatea şi gustul aventurii. Negustorul se transforma cu uşurinţă în corsar. Să ne amintim a patra povestire din a doua zi a *Decameronului*: victimă a unei tâlhării, negustorul se dedă el însuşi pirateriei şi se întoarce acasă plin de aur. În expediţiile lor comerciale, negustorii plecau înarmaţi; în 1344, Genova a adoptat o lege prin care li se interzicea să meargă fără arme dincolo de Sicilia sau Majorca.

Negustorul care întreprinde lungi călătorii pentru a-şi procura mărfuri, cu riscul de a-şi pierde viaţa şi averea, este eroul a numeroase anecdote *(fabliaux).* Dacă pun în evidenţă rentabilitatea meseriei de negustor, autorii îi subliniază şi calităţile: politeţe, energie, îndrăzneală, gustul aventurilor riscante. După *Dit des marcheants,* aceştia din urmă merită toate dovezile de cinstire, căci aduc servicii importante Bisericii, cavalerilor, întregii societăţi. Ei înfruntă pericole pentru a aduce mărfuri rare şi, în acest scop, merg dintr-o ţară în alta, dintr-o Provincie în alta. În *fabliaux* şi în alte scrieri, negustorii sunt puşi constant în opoziţie cu ceilalţi orăşeni bogaţi care duc o existenţă sedentară, în vreme ce primii formează o populaţie rătăcitoare şi nomadă. La sfârşitul secolului al XIV-lea, un bogat parizian ajuns la vârsta maturităţii redactează o culegere de învăţăminte destinate soţiei lui şi îi dă următoarele sfaturi: dacă, o dată devenită văduvă, vrea să ia din nou în căsătorie un negustor, ea trebuie să-i asigure tot confortul, căci soţul său va călători pe ploaie, pe vreme de furtună, Printre nămeţi, va cunoaşte toate neajunsurile călătoriei. El nu uită să-i aducă aminte că va

avea de strivit puricii în crinieră şi în pat.

OMUL MEDIEVAL

Negustorul trebuie să fie gata să înfrunte primejdia, căci aceasta face parte din meseria lui; de aceea, conştiinţa riscului, a pericolului nu-l părăseşte nicio clipă. Primejdia dădea târcoale în călătoriile lungi, mai ales maritime, cu ameninţarea naufragiilor şi a atacurilor din partea piraţilor sau a concurenţilor. Fluctuaţiile pieţei erau şi ele pline de riscuri. La fel de periculoşi, oamenii cu care negustorul stabilea o legătură sau alta. Din acest motiv, notele şi învăţămintele redactate de negustori-scriitori înmulţesc îndemnurile la a nu avea încredere în parteneri, concetăţeni şi chiar rude. Ele recomandă negustorului să ia mereu măsuri de precauţie. În amurgul vieţii, un cetăţean bogat din Prato, Francesco Datini, îi declară tânărului său asistent: „Eşti tânăr, dar când vei fi ajuns la vârsta mea şi vei fi întâlnit la fel de multă lume ca mine, vei înţelege că omul reprezintă un pericol prin el însuşi şi că este primejdios să ai de-a face cu el”. Un negustor din Köln afirmă că şi-a petrecut viaţa în munci, griji şi ameninţări. Înfiinţarea companiilor comerciale, bazate pe împărţirea riscurilor în caz de pierdere între negustorul proprietar al capitalului comercial şi negustorul navigator, a fost în mare măsură determinată de conştiinţa primejdiilor care îi ameninţau: primul îşi risca banii şi mărfurile, al doilea, chiar viaţa şi cele mai modeste mijloace investite de el în întreprindere: *colleganza* (la Veneţia), *commenda* (la Genova), *Widerlegunge* (în Germania de Nord).

Dar, încetul cu încetul, tipul dominant al marelui negustor se modifică: se trece de la întreprinzătorul care călătoreşte pe mare şi pe uscat, înfruntând toate pericolele, la negustorul instalat în birou, care îşi conduce afacerile, în principal, prin corespondenţă şi prin intermediul agenţilor. Această transformare avea numeroase consecinţe cu bătaie lungă asupra întregii fizionomii a negustorilor, asupra psihismului şi a culturii lor.

Până atunci, un portret al oamenilor de afaceri ce se îndeletniceau cu negustoria şi cămătăria putea fi găsit numai la oameni din afara acestui domeniu. Nimic mai firesc, atât timp cât instruirea rămăsese, pentru o perioadă îndelungată, privilegiul, dacă nu monopolul clerului, începând din secolul al XIII-lea, situaţia începe să se schimbe pretutindeni, din Flandra până în Italia. Activitatea comercială cerea o formaţie şi, mai ales, o anumită instruire. Negustorul analfabet nu avea cum să-şi administreze afacerile cu succes. În cetăţile mari şi chiar în oraşele relativ mici apar şcoli laice, unde copiii de proprietari înstăriţi erau învăţaţi să citească, să scrie şi să numere. În vreme ce în şcoala religioasă elevii studiau textele sacre, iar aritmetica nu era cerută decât pentru respectarea calendarului, noua şcoală urbană transmitea cunoştinţe cu finalităţi în special practice. Metodele de predare se transformau în chip corespunzător. Centrul de gravitaţie

al instrucţiei trecea de la studiile umane clasice la ştiinţele aplicate. Nevoile negustorilor contribuiau la abandonarea cifrelor romane în favoarea cifrelor arabe, mai bine adaptate la calculele comerciale şi la introducerea lui zero. Treptat, iau naştere o „mentalitate" aritmetică (după expresia unui istoric contemporan), un gust şi o înclinaţie pentru calcul şi exactitate, calităţi puţin caracteristice perioadei precedente a Evului Mediu! Aritmetica se dezvolta nu numai în cabinetul savanţilor şi în cancelariile regale, ci şi în birourile negustorilor. Un autor satiric din secolul al XIII-lea a schimbat în glumă cuvântul „arithmétique" în „aerismatique", adică „arta banului". În testamentul unui negustor veneţian (1420) putem citi că, „pentru a învăţa negustoria", copiii săi trebuiau să urmeze un curs de abac. Începând din secolul al XIII-lea, este fabricat un tip de abac destinat să servească drept ghid pentru calculele comerciale; uneori, este rimat spre a uşura învăţarea. Giovanni Villani, negustor şi bancher, cronicar florentin din prima jumătate

a secolului al XIV-lea, primul autor interesat de statistică, a numărat în oraşul său natal între 8.000 şi 10.000 de elevi care frecventau cele şase şcoli locale unde studiau matematica. La Londra, un statut special îi obliga pe ucenicii orfevrieri să meargă la şcoală. În şcolile urbane, era predată latina, dar de multe ori scrisorile şi alte documente erau deja redactate în limba populară.

În această privinţă, textul italian cel mai vechi cunoscut este un fragment de cont comercial din Siena (1211). Schimbarea caracterelor alfabetului, renunţarea, în cursul secolelor al XII-lea şi al XIII-lea, la „minuscula carolingiană" şi întoarcerea la „italice" erau legate direct de dezvoltarea corespondenţei de afaceri, în special comercială. Copiii oamenilor de afaceri frecventau bucuroşi universităţile. Consiliul municipal din Hamburg a hotărât crearea de burse pentru a le permite fiilor de burghezi să studieze la universitatea din Rostock. Optsprezece tineri din trei generaţii ale familiei unui consilier dintr-un oraş mic din nordul Germaniei au frecventat universitatea. Însă nu toţi fiii de negustori care primiseră o instrucţie superioară reveneau – departe de aşa ceva! – la afacerile părinţilor lor. Unii deveneau oameni ai Bisericii, medici, jurişti; în 1360, fiul unui postăvar din Lyon a primit titlul de doctor în drept roman. Alţii, deveniţi membri în consiliile municipale sau prim-magistraţi *(bourgmaistres),* nu au renunţat la comerţ. Oamenii cu formaţie universitară alcătuiesc până la o jumătate din consiliile municipale ale anumitor oraşe germane. Studierii limbilor străine i se atribuia o oarecare importanţă, iar fiii negustorilor italieni învăţau engleza şi germana, germanii din Hansă învăţau chiar şi rusa, absolut necesară pentru a-şi încheia cu succes afacerile din Novgorod, şi estona, pentru a comunica cu Partenerii lor din Ţările Baltice. Pentru a se răspunde nevoilor Negustorilor, erau redactate dicţionare, ghiduri de conversaţie şi chiar bianuale pentru învăţarea limbilor orientale. Limbile de comunicare

Internaţională cele mai frecvente erau italiana (în

Mediterana) şi germana de jos (în Ţările Baltice).

Cartea, a cărei posesie fusese multă vreme monopolul clericilor, îşi făcea apariţia în locuinţele negustorilor şi ale burghezilor bogaţi. Fireşte, până la sfârşitul epocii medievale, ea nu a cunoscut o răspândire largă în acest mediu şi a rămas un obiect de lux; totuşi, în Sicilia, de exemplu, între secolele al XIV-lea şi al XV-lea, din 123 de biblioteci de care istoricii au cunoştinţă, mai mult de o sută aparţineau orăşenilor. Ce cărţi puteau fi găsite în biblioteca unui negustor? În primul rând, vieţi ale sfinţilor, Biblia, o psaltire, dar şi opere de Boethius, Cicero, poeţi romani, *Divina Comedie,* apoi Boccaccio. Consiliile municipale din Germania dispuneau deja de biblioteci solide în comparaţie cu exigenţele epocii.

Pe lângă cheltuieli şi încasări, în registrul său de conturi, negustorul nota informaţiile cele mai diverse despre evenimentele demne, după părerea lui, de atenţie. Orizontul i se lărgea nu numai în urma călătoriilor efectuate în alte ţări şi în alte oraşe, ci şi datorită lecturilor. Studiind pieţele europene sau orientale, făcea totodată cunoştinţă cu moravurile şi instituţiile unor popoare diverse şi era capabil să le compare cu istoria şi cultura propriei ţări.

Ghidurile practice despre activitatea comercială au apărut şi ele; erau enumerate mărfurile, măsurile şi greutăţile, erau indicate cursurile monedelor, taxele vamale, ca şi mijloacele de a înşela autorităţile care percepeau impozite de la negustori. Aici mai puteau fi găsite o descriere a căilor comerciale, modele de conturi şi calendare şi, în sfârşit, sfaturi pentru fabricarea diferitelor produse. Nu este vorba de o cunoaştere abstractă, şcolărească şi dispreţuitoare faţă de viaţa cotidiană, ci de informaţii despre elementele concrete, practice şi măsurabile: tocmai aceste elemente se află în atenţia autorilor de manuale pentru negustori şi întreprinzători.

Un om de afaceri întreţine în mod constant o vastă corespondenţă, îşi scrie singur scrisorile sau le dictează unui secretar. Instruirea (a şti să scrii şi să citeşti) este

prima condiţie a succesului în afaceri. Vasele de comerţ, pe lângă încărcătura lor, duceau regulat pachete de scrisori comerciale. Arhivele lui Francesco Datini, mare negustor din Prato (mort în 1410), evocat mai sus, conţineau peste 150.000 de scrisori de afaceri. Florentinul Paolo da Certaldo a alcătuit în anii 1460 o culegere de învăţături în care preceptele pioase se îmbină cu sfaturile pur practice. El acordă o mare importanţă corespondenţei de afaceri: „De îndată ce primeşti scrisori, spune el, citeşte-le şi, la nevoie, ia neîntârziat măsurile necesare, trimite un curier dacă ele se referă la o problemă de vânzare şi cumpărare. Dar să nu transmiţi scrisorile altcuiva care ţi-au fost încredinţate, decât după ce ţi-ai rezolvat afacerile tale, căci acele scrisori pot conţine informaţii dăunătoare pentru tine şi tu nu trebuie să faci servicii celorlalţi în timp ce te ocupi de treburile tale”.

NEGUSTORUL

Paolo da Certaldo exprimă cu mare precizie etica negustorească. Trebuie să ştii a câştiga bani, dar şi mai important e să ştii a-i cheltui corect şi cumpătat. După cum a observat un istoric, în opera sa cuvintele-cheie sunt: „muncitor”, „încăpăţânat”, „tenace”. Certaldo este convins că bogăţia câştigată prin propriile strădanii valorează mai mult decât cea obţinută prin moştenire. Ca şi ceilalţi negustori care scriau în secolul al XV-lea, Certaldo era un om religios. Dar în ce constă religia sa? Infernul îi ameninţă pe imprudenţi şi, în măsura în care este imposibil să nu-ţi fie frică de moarte, trebuie să fii mereu pregătit pentru ea, adică să ţii afacerile într-o ordine perfectă şi, înainte de a-ţi da sufletul, să-ţi închei socotelile cu Dumnezeu şi însoţitorii lui. Pentru Certaldo, datoriile individului faţă de Creator se cuvine a fi puse pe acelaşi plan cu toate celelalte obligaţii ale negustorului. Este puţin probabil ca negustorul-scriitor să nu sesizeze contradicţiile dintre exigenţele vieţii cotidiene şi idealurile religioase, etice; el oscilează între cei doi poli, fără a face o dramă din aceasta, şi rezolvă implicit conflictul, în folosul conştiinţei mercantile.

Nu e de mirare, aşadar, că din acest mediu al comercianţilor se desprind autorii de „cronici familiale”. Un aspect nu este prea lămurit: au apărut, oare, aceste cronici sub influenţa operelor istorice, compuse adesea (în special la Florenţa) de autori originari din categoria negustorilor? Ele reflectau interesul oamenilor de afaceri faţă de economie, statistică şi exactitate factuală. Sau „marea istorie” s-a dezvoltat în paralel cu „mica istorie” a familiilor negustoreşti? Şi atunci, avem de-a face cu o mişcare intelectuală unificată în marile oraşe europene, legată de avântul conştiinţei de sine, individuale şi colective, al părţii celei mai dezvoltate, înstărite şi active din populaţia lor, oamenii de afaceri? Trăsătură caracteristică a „cronicilor familiale”: alături de note despre naşterile, căsătoriile, moartea membrilor familiei, despre tranzacţiile comerciale reuşite şi despre alegerile în funcţiile municipale, ele conţineau şi informaţii cu un caracter pur istoric. Titlul uneia din aceste opere este foarte semnificativ: *Cartea lui Giovenco Bastari despre toate faptele existenţei lui, despre creditorii şi debitorii săi şi despre evenimentele demne de a fi amintite (Libro di Giovenco Bastari di tutti i suoi fatti, creditori, debitori e ricordanze notabili).* Destul de frecvent, afacerile negustorilor scriitori depindeau direct de conjunctura politică şi de perturbaţiile care agitau oraşul şi ţara.

Carnetele redactate de Buonaccorso Pitti (deja citat) aproape până în ultima zi a vieţii nu ar putea fi considerate cu adevărat o „cronică familială”, căci propria-i persoană stă permanent în centru. Este vorba mai degrabă despre o autobiografie în care egoistul „eu” al lui Pitti îşi manifesta prezenţa la fiecare pagină.

Personalitatea şi valorile fundamentale ale unui negustor italianle la sfârşitul secolului al XIV-lea şi de la începutul secolului al XV-lea găsesc o expresie la fel de clară în memoriile lui Giovanni di Pagolo

OMUL MEDIEVAL

Morelli (1371-1444), ce acoperă întreaga perioadă dintre anii 1393 şi 1421. Acest fiu de boiangii şi postăvari

nu aparţinea familiilor conducătoare ale oligarhei florentine şi nu era prea bogat. Negustor de nivel mediu, el a reuşit, prin tenacitate în muncă şi parcimonie, să adune o avere onorabilă; fără a fi destinate publicării, carnetele conţin o prezentare destul de sinceră a principiilor lui, care, fără nicio îndoială, sunt şi principiile a numeroşi confraţi şi compatrioţi.

Spre deosebire de Pitti, aflat chiar în miezul problemelor politice din Florenţa şi Europa şi participant la intrigile cele mai neaşteptate, Morelli este un om extrem de prudent şi circumspect. El învaţă să se îmbogăţească fără a se expune pericolelor şi fără a alerga după profit dacă afacerea se anunţă primejdioasă. În acest sens, Morelli este, cu siguranţă, mai reprezentativ pentru corporaţia negustorilor de la sfârşitul Evului Mediu, prin ataşamentul său faţă de principiul „cumpătării". Dragostea lui Morelli faţă de propria-i casă şi familie îi pune patriotismul în plan secundar. Memoriile abundă în sfaturi de genul: încearcă să ascunzi cârmuirii întinderea veniturilor tale, încât să scapi de plata impozitului; caută prin toate mijloacele să demonstrezi că nu ai decât jumătate din ceea ce posezi în realitate (ne amintim aici de personajul din nuvela lui Franco Sacchetti care se preface ruinat pentru a scăpa de impozit); fii întotdeauna prietenul oamenilor aflaţi la putere şi alătură-te partidei celei mai puternice; să nu ai încredere în nimeni, nici în servitorii tăi, nici în membrii familiei, nici în prieteni, căci oamenii sunt corupţi şi infectaţi de înşelăciune şi trădare; de îndată ce vine vorba de bani sau de un bun oarecare, nu există nici rudă, nici prieten care să nu se îngrijească mai mult de sine decât de tine; dacă eşti bogat, mulţumeşte-te să-ţi cumperi prietenii cu bani, dacă nu-i poţi avea altfel. Morelli explică în ce fel trebuie procedat pentru a refuza împrumuturile cu garanţie, pentru a-i împiedica pe membrii familiei să te devoreze şi pentru a supraveghea slugile. El nu consideră cămătăria condamnabilă prin ea însăşi, ci periculoasă prin proasta reputaţie pe care cămătarul riscă să şi-o atragă. Morala egoistă a unui

profitor fără principii se exprimă sub condeiul lui Morelli cu cea mai mare claritate.

Pentru Morelli, binele se confundă cu utilul, virtutea este totuna cu interesul, iar răul, cu pierderile financiare. Istoricul memoriilor lui Morelli subliniază că acesta nu era prea sigur de numărul de copii ai nurorii sale, dar că îi indică foarte precis valoarea zestrei.

Ca negustorii din epoca modernă, Morelli acordă o mare importanţă ţinerii exacte a contabilităţii. Dar, în acelaşi timp, nu este câtuşi de puţin dispus să limiteze cunoştinţele numai la experienţe practice, în afară de contabilitate şi gramatică, este bine să ştii de Vergilius şi Boethius, Seneca şi Cicero, Aristotel şi Dante, fără a mai vorbi de Sfânta Scriptură. Este folositor să călătoreşti şi să cunoşti lumea. Punând arta de a se îmbogăţi în vârful sistemului său de valori, acest individualist mercantil era contemporan cu o vastă mişcare culturală.

NEGUSTORUL

care nu l-a lăsat indiferent. Întrucât contribuie la dezvoltarea aptitudinilor necesare activităţii sale de negustor, cultura îi procură o plăcere spirituală. Este adevărat că Morelli introduce criteriile mercantile până şi în această sferă a existenţei: „Studiindu-l pe Vergilius, poţi rămâne în compania lui cât crezi tu de cuviinţă; el te va instrui fără a cere vreun ban sau orice altceva în schimb”.

Credinţa lui Morelli împacă pe Dumnezeu cu lăcomia negustorului. Potrivit memoriilor, tatăl său nu irosea nicio clipă, se străduia neîncetat să merite dragostea Creatorului şi, în acelaşi timp, să-şi atragă prietenia oamenilor de bine, a bogaţilor şi a celor puternici. Dumnezeu îi ajută pe înţelepţi, iar aceştia se ajută pe ei înşişi! Morelli consideră că a reuşi în comerţ înseamnă a-i sluji lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere, încă o dată, el nu este deloc original. În numeroase documente de încheiere a tranzacţiilor comerciale găsim, într-adevăr, invocări ale Creatorului, ale Sfintei Maria şi ale sfinţilor, „în numele Domnului nostru Iisus Hristos, a Sfintei Fecioare, Mama Lui, şi a tuturor sfinţilor din Rai! Să vă

dea belşug şi sănătate pe uscat şi pe mare, copiii şi bogăţiile să ne crească şi să se înmulţească, iar sufletele şi trupurile noastre să fie mântuite!” Registrele contabile ale negustorilor şi ale companiilor comerciale conţin coloane speciale pentru „conturile lui Dumnezeu” *(„conto di Messer Domeneddio”)*. Acolo erau trecute sumele pe care negustorii le împărţeau săracilor şi instituţiilor de caritate pentru a-şi feri sufletul de neajunsurile de pe lumea cealaltă. Ei se adresau lui Dumnezeu ca unui membru al unei companii comerciale, iar procentajul ce i se cuvenea depindea de mărimea beneficiului realizat de companie. De aceea Dumnezeu avea interesul să asigure antreprenorilor veniturile cele mai mari cu putinţă. Modalitate absolut raţională de a-l îndemna pe Creator să-şi plece urechea la rugăciunile negustorilor şi ale bancherilor! După cum remarcă pe bună dreptate un istoric, spiritul mercantil impregnează cucernicia negustorilor chiar în măsura în care ei consideră goana după bunuri materiale drept o afacere divină. A administra în mod cinstit o întreprindere comercială nu numai că nu împiedică, ci dimpotrivă, favorizează mântuirea sufletului. În orice caz, aceasta este convingerea autorului inscripţiei care datează din secolul al XV-lea şi figurează pe clădirea unei companii comerciale din Valencia: dacă negustorul nu huleşte, respectă jurămintele făcute apropiaţilor săi şi nu împrumută bani cu dobânzi cămătăreşti, atunci „se îmbogăţeşte şi merită viaţa veşnică”. Peceţile negustorilor englezi purtau gravate devize ca acestea: „Dreapta Domnului m-a înălţat!”, „Dumnezeu îl ajută pe acest om, cel mai bun dintre oameni!”. În testament, ei amintesc averea „pe care Dumnezeu le-a încredinţat-o”.

Să revenim la Giovanni di Pagolo Morelli. Ca mulţi dintre contemporanii săi, era profund pesimist: oamenii sunt răi din fire, viaţa este grea, destinul implacabil, astăzi mai mult ca niciodată. Pentru negustorii italieni ai acestor vremuri, vârsta de aur ţinea de trecut.

OMUL MEDIEVAL

Înşelăciunea şi ipocrizia domnesc atotputernice în

societate. Istoricul memoriilor lui Morelli subliniază „pesimismul comercial” al acestuia: el nu năzuieşte să obţină beneficii şi să se îmbogăţească, ci să păstreze ceea ce posedă. În atare condiţii, familia este singurul refugiu. Negustorii văd existenţa ca o dramă, ca o luptă neîntreruptă şi nemiloasă. Pesimismul lui Morelli ilustrează foarte bine viziunea asupra lumii proprie oamenilor Renaşterii. În opoziţie cu imaginea persistentă a optimismului caracteristic Renaşterii şi a credinţei în atotputernicia omului, care ar fi descoperit, chipurile, pentru prima oară în această epocă, universul interior şi însăşi lumea în care trăia, astăzi se pune din ce în ce mai mult accentul – cu o argumentaţie tot mai bogată – pe punctul de vedere opus: experienţa morţii apropiate, diferitele catastrofe ce se abăteau asupra lor nu insuflau câtuşi de puţin oamenilor Renaşterii sentimente vesele şi dispoziţii ludice. Numeroşi umanişti, ca şi scriitori, negustori de tipul lui Morelli erau conştienţi de nestatornicia şi fragilitatea existenţei umane şi deplângeau firea omului.

„Epopeea mercantilă” a lui Morelli capătă formă în cursul crizei economice şi sociale ce loveşte Italia începând cu jumătatea secolului al XIV-lea. Criza complexă serveşte drept fundal dezvoltării Renaşterii italiene. O distanţă enormă desparte utilitarismul mercantil al aşa-numitului *„popolo grassa”* de umanism. Umaniştii rămân închişi în universul artificial al culturii lor, în vreme ce negustorii nu sunt minaţi decât de interese pur materiale. Universul valorilor ideale al celor dintâi avea legături foarte slabe cu lumea afacerilor, strict practică, a celor din urmă. Cultura creată de poeţi, artişti şi pictori este foarte îndepărtată de civilizaţia la a cărei edificare contribuie activ oamenii de afaceri. Totuşi, o legătură există între cele două universuri diferite, opuse chiar. Într-o anumită măsură, umaniştii erau amestecaţi în afacerile comerciale şi bancare. Dar nu aceasta este problema. În cele din urmă, concepţia asupra lumii elaborată de umanişti nu era oare expresia, sublimată şi transformată prin artă şi

literatură, a nevoilor burgheziei înseşi, ale cărei mărturisiri intime dezvăluiau un alt chip, cu trăsături terestre, prozaice, şi nu idealizate sau utopice ca până atunci? în tablourile şi portretele maeştrilor italieni şi flamanzi, comercianţii bogaţi ni se prezintă sub înfăţişarea unor oameni eleganţi, impunători şi cucernici, a unor donatori generoşi care întemeiază spitale şi decorează bisericile şi clădirile publice; în schimb, în carnetele lor intime şi în „cronicile familiale" îşi arată egoismul nemilos, îşi dezvăluie comportamentul cinic utilitar şi instrumental faţă de partenerii lor în tranzacţiile comerciale. Omul de afaceri al Renaşterii avea două feţe. În el se îmbinau cultura şi comerţul, religiozitatea şi raţionalitatea, pioşenia şi imoralitatea. Eliberând politica de sub jugul moralei, el a fost efectiv „un machiavelic înainte de Machiavelli". El încerca să reconstruiască relaţiile între morală şi religie în aşa fel încât credinţa în Dumnezeu să nu mai constituie un obstacol în calea operaţiunilor sale îndoielnice

NEGUSTORUL

Această ultimă tentativă nu era întotdeauna încununată de succes: frica de flăcările gheenei ce punea stăpânire pe unii negustori şi bancheri era atât de mare, încât îi determina – măcar în ultima clipă a existenţei – să-şi împartă averea la săraci şi Biserică. Melancolia (*malinconia),* atât de frecvent întâlnită în tratatele de filosofie şi în arta Renaşterii, nu este o tristeţe sentimentală, ci, după cum o subliniază în special lectura „cronicilor familiale", o frică mm t mai chinuitoare şi irepresibilă în faţa blestemului veşnic, frică bazată pe scepticismul faţă de posibilitatea mântuirii. La sfârşitul perioadei pe care o studiem, cuvântul „melancolie" este larg folosit pentru a desemna starea de spirit dominantă în cercurile negustorilor. Istoricii califică Renaşterea drept „veac de aur al melancoliei" şi subliniază că termenul „disperare", destul de rar întâlnit în textele din perioada precedentă, poate fi deseori găsit în scrierile Renaşterii. „Conştiinţa necurată" a omului de afaceri, temerile lui în faţa schimbărilor destinului uman, întărite de frica

pedepselor de pe lumea cealaltă, reflectă şi însoţesc dezvoltarea individualismului.

Totuşi, grija pentru mântuirea sufletului nu-i împiedica pe negustorii din Mediterana să facă negoţ cu duşmanii creştinătăţii, musulmanii. Comercianţii spanioli şi italieni nu se ruşinau deloc să nu ia în seamă interdicţia de a vinde arme la arabi şi turci. Comerţul cu sclavi creştini aducea profituri fabuloase, iar Petrarca evoca plin de silă „gloata mizerabilă" a sclavilor care umplea străzile Veneţiei şi profana cetatea splendidă.

Aceste fapte înseamnă oare că goana după câştig nu-i punea pe negustor şi bancher într-o situaţie apăsătoare de disidenţă morală? Multiplele condamnări ale practicilor cămătăreşti au determinat autorităţile din Florenţa să limiteze dobânda autorizată, considerându-se cămătărească o dobândă mai mare de 15 – 20%. Autorităţile din Konstanz au interzis cetăţenilor oraşului să împrumute cu mai mult de 11% dobânda. Testamentul a numeroşi oameni de afaceri dă la o parte vălul care le ascundea chinurile conştiinţei şi groaza în faţa pedepselor de dincolo de mormânt: ei renunţă la o parte importantă din bogăţiile lor în folosul săracilor. O dată ajuns la bătrâneţe, Francesco Datini a hotărât să se căiască, a făcut pelerinaje, a postit şi a sfârşit prin a lăsa cvasitotalitatea uriaşei sale averi de 75.000 de florini pentru operele de caritate, ceea ce, de altfel, nu a fost suficient pentru a-l elibera de sentimentul greşelii sale şi de „melancolie". Mai mulţi dogi din Veneţia, personaje foarte bogate, au renunţat la funcţii din raţiuni morale, şi-au închis magazinele şi s-au retras la mănăstire.

Bineînţeles, nu toţi negustorii resimţeau la fel piedicile în calea unei acumulări dezlănţuite. De pildă, a fost remarcat faptul că italienii căutau mai stăruitor decât hanseaticii mijloacele de a eluda interdicţiile ecleziastice legate de practicarea cămătăriei.

Evul Mediu împrumutase de la Antichitate imaginea Fortunei, întruchipare a destinului orb care, întorcându-şi roata neîncetat.

OMUL MEDIEVAL

NEGUSTORUL

Înalţă şi doboară rând pe rând pe cei ce se agaţă de ea pentru a-şi găsi succesul. În Evul Mediu, această imagine i se aplică negustorului mai bine ca oricui. Cuvântul *„fortune”* păstrează două sensuri: cel de soartă, de succes şi cel de bogăţie, de mare sumă de bani. Fără a-l părăsi vreodată pe negustor, sentimentul primejdiei este legat de reprezentarea destinului care se joacă cu omul. La sfârşitul Evului Mediu, concepţia asupra unui destin ce le împarte oamenilor în mod arbitrar succesul şi eşecurile capătă o intensitate şi o insistenţă deosebite la negustorii care se îmbogăţesc repede şi se ruinează şi mai repede (să ne amintim de crahul marilor companii financiare din Florenţa: Bardi şi Peruzzi) şi la gânditorii din epoca Renaşterii. Desigur, nu antica Fortuna face jocul, ci o forţă-accident a lui Dumnezeu. Un negustor din Augsburg scrie că Dumnezeu i-a dat strămoşului său „milostenie, succes, profit” *(gnad, glilck, gwin).* Dar accentuarea crizei îi îndeamnă din ce în ce mai mult pe oamenii epocii să dea conceptului de „fortuna” un sens unilateral: cel al unei forţe distrugătoare, nefaste, vestitoare a unui pericol de moarte; pe scurt, un non-destin.

Pentru a se feri de vicisitudinile sorţii, negustorii aveau nevoie de un protector: Nicolae din Myra îndeplinea, pentru ei, rolul de sfânt patron al comerţului şi al navigaţiei. De la sfârşitul secolului al XI-lea, relicvele îi erau păstrate la Bari, unde năvăleau puhoaie de pelerini, în acelaşi timp negustorii veneţieni pretindeau că relicvele autentice ale sfântului Nicolae se aflau în oraşul lor; concurenţa comercială îşi găsea prelungirile în cultul sfântului. În nordul Europei, în întregul bazin al Mării Baltice, negustorii îl considerau şi ei pe sfântul Nicolae drept patronul lor. După cum am arătat deja, cu cât sentimentul de instabilitate economică devenea mai acut la orăşenii italieni, cu atât creştea nevoia de a le da copiilor nume de sfinţi susceptibile de a-i ocroti împotriva vitregiilor vieţii. La fel de frecvent erau botezate cu nume

de sfinţi vasele de comerţ, formă originală de „asigurare" împotriva naufragiului.

Degradarea conjuncturii comerciale i-a făcut pe unii negustori, preocupaţi să scape de riscurile inerente comerţului îndepărtat, să se orienteze spre un sistem mai sigur de plasare a capitalurilor. Istoria familiei veneţiene Barbarigo este, în acest sens, semnificativă. La sfârşitul vieţii, negustorul Andrea cel Bătrân (Il Vecchio) a preferat să cumpere pământuri, iar în testament, fiul său Niccolò îi recomandă la rându-i lui Andrea cel Tânăr (II Giovane), fiul lui, să nu efectueze nicio investiţie în comerţ. În acelaşi fel, Matteo Palmieri, cel care a scris *Della vita civile* (1438-1439), face elogiul comerţului mercantil, dar preferă agricultura, întrucât garantează o existenţă tihnită.

Renunţând la comerţ pentru a se orienta spre finanţe şi proprietatea funciară, oamenii de afaceri italieni pierdeau ocazia de a participa la descoperirile făcute în oceanul Atlantic. Descoperirile geografice ale secolelor al XV-lea şi al XVI-lea au coincis cu declinul econom al Italiei, care a rămas departe de marile rute comerciale.

Declinul activităţii economice şi reducerea colosală a populaţiei provocată de Marea Ciumă din 1348-1349 (apreciată de contemporani drept o expresie a mâniei divine împotriva păcatelor oamenilor) au generat o criză socială, psihologică şi morală care a afectat şi corporaţia negustorilor. Moartea a devenit o vecină apropiată şi o ameninţare permanentă. Este cu neputinţă să înţelegem corect povestirile vesele din *Decameron,* această epopee negustorească, dacă le izolăm de perspectiva în care le situează Boccaccio. Tabloul asupra căruia debutează prima zi a *Decameronului* este sinistru: pustiirea universală, transformarea oamenilor în fiare sălbatice, dezintegrarea tuturor raporturilor umane alcătuiesc fundalul pe care se desfăşoară naraţiunea. Relatarea incidentelor nostime şi a aventurilor frivole atât de abundente în această operă se derulează în vreme ce se dezlănţuie epidemia de ciumă de care au hotărât să fugă vreo zece tinere şi adolescenţi din Florenţa. Întâmplările povestite de ei nu sunt decât un

aspect al realităţii, transformat în mod artistic, dar nu trebuie să pierdem din vedere reversul înspăimântător al vieţii, prezent în naraţiunea lui Boccaccio, ca şi în conştiinţa contemporanilor şi a cititorilor săi, şi pe care l-am putea defini drept triumf al morţii. În prefaţa la propriile sale nuvele, Franco Sacchetti scria foarte limpede că oamenii doreau să audă asemenea întâmplări aducătoare de mângâiere şi consolare în mijlocul catastrofelor multiple, al ravagiilor făcute de ciumă şi al morţii. Pentru a ne da seama în ce măsură ideea morţii şi pedepsei care o însoţeşte îi obsedează pe oamenii Renaşterii, este de ajuns să amintim opera unui prieten al lui Boccaccio, postăvarul Angelo Torini; în ea sunt descrise nimicnicia şi precaritatea vieţii umane.

Elita conducătoare a oraşelor se lăsa purtată în penitenţe de masă şi în explozii de cucernicie şi de fanatism, însoţite uneori de procesiuni publice de flagelanţi care s-au răspândit deodată de-a lungul ţărilor Europei „în amurgul Evului Mediu”. În alte momente i se întâmpla să încline spre erezie, însă nu a putut fi stabilit cu claritate rolul şi ponderea specifice ale negustorilor în aceste mişcări. Pe de altă parte, burghezia bogată nu scăpa de ura săracilor pe care îi exploata. Este suficient să amintim răscoala ciompilor la Florenţa (1378), deja marcată de trăsăturile luptei de clasă a proletariatului împotriva burgheziei. Cu un veac mai târziu, în Florenţa abia ieşită de sub tirania familiei de Medici, reformatorul Savonarola, apostolul ascetismului, îşi înmulţeşte atacurile asupra bogaţilor şi a clerului. Idealul său ar fi acela de a transforma cetatea într-o mănăstire gigantică de unde ar fi alungate luxul, bogăţia şi cămătăria, odată cu artele profane şi literatura. Dar era vorba de exagerări, de manifestări extremiste ale urii faţă de bogaţi. În ansamblu, idealul comercial al Evului Mediu este reprezentat mai degrabă de mica întreprindere orientată spre o piaţă limitată şi de schimbul comercial moderat, supus cerinţelor unui „preţ just” şi ale unui profit „cumpătat”, acoperind – şi nimic mai mult – cheltuielile negustorului şi

lui. Asemenea exigenţe intrau însă brutal în contradicţie cu realitatea. Religiozitatea negustorului se îmbina cu lăcomia şi dragostea lui de arginţi, căreia etica îi era, de fapt, subordonată.

Am citat mai sus cuvintele unui predicator care le cerea enoriaşilor să nu se roage pentru sufletul părintelui, un cămătar, meritând, prin urmare, să fie în veci blestemat. Ele figurau într-o anecdotă edificatoare şi sunt, în mod evident, imaginare, dar aici ficţiunea nu face decât să anticipeze practica reală. Astfel, testamentul negustorului florentin Simone di Rinieri Peruzzi conţine acelaşi blestem părintesc, aproape identic, cu o singură deosebire; nu fiul îşi blestemă tatăl, ci invers: „Pe veci fie blestemat fiul meu! Aşa să fie! Dacă trăieşte după moartea mea şi nu-l mai pot pedepsi după cum merită, să-l trăsnească pedepsele cereşti pe acest necredincios şi trădător!”. De unde, aşadar, înfricoşătoarea mânie părintească, pe drept considerată de istoric drept cel mai terifiant blestem părintesc proferat vreodată în scris în cursul Evului Mediu? Fiul sustrăsese câteva monede din argint din cutia tatălui.

Ar fi însă greşit să conchidem din asemenea fapte că familia negustorească nu avea temeiuri emoţionale solide. Dimpotrivă, tocmai în acest mediu încep să apară contururile familiei din era modernă. Afacerea capului familiei este afacerea întregii familii şi ea trece, prin moştenire, de la tată la fiu; în aceste familii, recunoaşterea rolului predominant al tatălui face din copil centrul nucleului familial, deoarece este continuatorul meseriei părinteşti. Familia era principalul element structural în organizarea marelui comerţ şi a băncilor; companiile dominante în viaţa economică a secolelor al XIV-lea şi al XV-lea erau esenţialmente societăţi familiale. Familiile orăşenilor bogaţi controlau prin ereditate funcţiile cele mai înalte ale cetăţii. Astfel, la Köln, în secolele al XIII-lea şi al XIV-lea, membrii familiei Overstolz au ocupat de douăzeci

şi cinci de ori postul de *burgmeister*. „Cronicile familiale” constituie unul dintre semnele cele mai evidente ale unei elevate „conştiinţe de sine familiale”. Ele au apărut şi în oraşele germane (Nürnberg, Augsburg, Frankfurt); familia şi individul, cetatea şi statul, istoria şi timpul prezent sunt cuprinse aici de o conştiinţă istorică vie. Tratatul lui Alberti *Della famiglia* (1432-1441) nu este decât una dintre numeroasele mărturii ale atenţiei crescânde acordate vieţii de familie şi consolidării forţelor centripete care acţionează în sânul său. Este o pură întâmplare că sfârşitul Evului Mediu vede sporind în pictura religioasă grija de a reprezenta episoade din istoria sfântă sub formă de scene ale vieţii de familie? Şi tot atunci, locul în care se desfăşoară acţiunea tablourilor tinde din ce în ce mai des să se situeze în interiorul casei, iar căminul familial îndeplineşte rolul de centru de atracţie. Familia burgheză este subiectul portretului de grup care se afirmă în arta acestei epoci. Portretul familial de interior este un fenomen nou. Pentru a-şi imortaliza numele, negustorii şi bancherii îşi comandă portretul, iar artiştii îi reprezintă în situaţii concrete, în casă, la birou, cu nevasta şi copiii.

NEGUSTORUL

Literatura nu a dat imediat importanţă activităţii oamenilor de afaceri, care cerea un nou sistem de valori şi contribuia la înflorirea acestuia. Dante îi privea pe negustori cu răceală, condescendenţă şi le arăta un dispreţ aristocratic. Petrarca nu le dădea nici cea mai mică atenţie. Abia în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, viaţa negustorească urbană îşi deschide cu impetuozitate calea spre paginile noii literaturi italiene. Pe bună dreptate, un celebru istoric al literaturii italiene a calificat *Decameronul* drept „adevărată odisee a comerţului”. Negustorul întreprinzător şi energic, „adevăratul pionier al sfârşitului de Ev Mediu”, se înalţă la rangul de erou în locul întruchipării anterioare a principiului eroic, cavalerul războinic. Aceşti „cavaleri ai comerţului” puneau bazele noii lumi, iar Boccaccio, cel dintâi, le-a dat ce li se cuvine în literatură.

Circulaţia monetară transformă mentalitatea tradiţională a Evului Mediu, câtuşi de puţin înclinată spre demersul mercantil al omului care îşi croieşte drum. În Italia şi Franţa secolului al XV-lea, erau deja folosite frecvent expresii de genul: „un om care face atâtea mii de florini” (sau de franci). Modul de gândire mercantil, tendinţa de a percepe aspectele cele mai diverse ale realului prin prisma calculului şi a dobânzii impregnează totul. O pagină din registrul de conturi al veneţianului Jacopo Loredano conţine următoarea remarcă: „Dogele Foscari îmi este debitor pentru moartea tatălui şi a unchiului meu”. După ce şi-a eliminat adversarul şi, cu aceeaşi ocazie, şi pe fiul acestuia, notează satisfăcut pe pagina dinainte: „Plătit”.

Calculul şi dobânda pătrund şi în sfera de dincolo de mormânt. În secolul al XIII-lea, o nouă împărăţie apare pe harta catolică a lumii celeilalte: purgatoriul. În perioada anterioară a Evului Mediu, potrivit concepţiei în vigoare pe atunci, sufletul defunctului vedea oferindu-i-se (fie imediat, fie după Judecata de Apoi) paradisul sau – situaţie infinit mai verosimilă! – infernul; din acel moment, i se deschidea o nouă perspectivă: aceea de a ajunge în ceruri după ce va fi suportat chinuri mai mult sau mai puţin îndelungate în purgatoriu. Slujbe pentru morţi, daruri generoase date Bisericii, ajutorarea săracilor permiteau reducerea duratei de şedere în flăcările purgatoriului. În testamentele din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, proprietarii bogaţi stipulează că imediat după moarte, executorii testamentari şi moştenitorii trebuie să plătească în cinstea lor un număr enorm de slujbe (sute şi mii) pentru a îngădui sufletului să scape cât mai repede de chinurile purgatoriului şi să meargă în paradis. Autorii de testamente sunt literalmente obsedaţi de ideea că este absolut necesar să insiste spre a-i determina pe urmaşi să facă pentru ei cât mai multe slujbe cu putinţă. Frica de chinurile de pe lumea cealaltă este una dintre cauzele răspândirii testamentului la sfârşitul Evului Mediu. Circulă

Ideea că există un raport direct proporţional între numărul de fapte bune realizate pe pământ şi cel de recompense obţinut dincolo. Bogatul, negustor, se străduieşte să se instaleze cât mai comod posibil până şi pe lumea cealaltă.

Noua concepţie asupra lumii îşi găseşte expresia în triumful perspectivei liniare în pictură, ce corespunde unei reprezentări a spaţiului organizată de o privire individuală. Punctul de referinţă în noua pictură în perspectivă este poziţia spectatorului, privirea activă ce pătrunde în profunzimea unui spaţiu pluridimensional, care este în principal un spaţiu urban.

Portulane, ghiduri de călătorie, descrieri ale porturilor şi ale căilor maritime, hărţi ale Europei şi ale lumii răspundeau nevoilor negustorilor navigatori; călătoriile pe uscat şi pe mare din secolele al XIV-lea şi al XV-lea au impulsionat dezvoltarea cartografiei şi au favorizat stăpânirea mai raţională a spaţiului.

Circuitul târgurilor, utilizarea unei conjuncturi favorabile pentru a duce la bun sfârşit diferite operaţii comerciale şi financiare, precum şi operaţii speculative, toate acestea făceau ca timpului să i se acorde o mare atenţie. Negustorul judecă în zile şi nu în secole, pentru a relua expresia unui istoric contemporan. În mod cu totul firesc, reconstrucţia spaţiului era însoţită de schimbări în perceperea timpului. Am văzut că timpul istoric pătrundea în „cronicile familiale”. Ulmann Stromer, negustor şi patrician din Nürnberg, redactează chiar la sfârşitul secolului al XIV-lea istoria familiei sale; începe prin a-şi evoca strămoşul, cavaler care trăise la începutul secolului al XIII-lea. Consacrarea portretului în pictură exprimă aspiraţia de a înregistra şi de a imortaliza un moment determinat din timpul existenţei individuale. „Timpul negustorilor” îşi afirmă în mod deliberat autonomia în raport cu timpul Bisericii; aceasta din urmă începe să piardă controlul asupra timpului. Calendarul bisericesc, cu sărbătorile lui mobile şi un început de an ce oscilează între 22 martie şi 25 aprilie, nu mai este pe placul oamenilor de

afaceri. Ei au nevoie de o formă care să permită calcularea mai exactă a timpului. Din această necesitate decurge cererea de a fixa începutul anului la 1 ianuarie, ziua Circumciziei lui Hristos.

Dar negustorii au nevoie şi de o măsură precisă şi regulată a intervalelor de timp scurte şi, prin urmare, de orologii cu cadranul divizat în părţi egale. Inventate la sfârşitul secolului al XIII-lea, orologiile mecanice sunt instalate în turnurile primăriilor şi ale catedralelor, în 1300 la Paris, în 1309 la Milano, în 1314 la Caen, în 1325 la Londra, în 1344 la Padova, în 1354 la Strasbourg şi Genova, în 1356 la Bologna, în 1359 la Siena, în 1362 la Ferrara. Din acest moment, zilele sunt împărţite în douăzeci şi patru de ore marcate de clopotele orologiului său, ca la Strasbourg, de cântecul unui cocoş mecanic. Noua invenţie prezenta avantaje practice, dar mai ales simboliza trecerea timpului în folosul burghezilor, al patricienilor, al **ai**

autorităţilor laice. În secolul al XV-lea, apar orologiile mecanice de uz personal. În locul timpului Evului Mediu, imprecis şi aproximativ, legat de liturghie, se iveşte un timp secularizat şi măsurabil, divizat în părţi de mărime egală. Timpul „teologic” se estompează în spatele timpului „tehnologic”. Sentimentul trecerii rapide a timpului se accentuează. Pe documentele întocmite, notarii din Genova indicau nu numai ziua, ci şi ora redactării lor.

Valoarea atribuită timpului creşte şi, dacă înainte se vedea în el un dar de la Dumnezeu (în acest sens trebuie interpretate cuvintele sfântului Bernard: „Nimic nu e mai preţios decât timpul”), de-acum este considerat un bun al persoanei umane. Ni se pare potrivit să amintim aici fraza lui Seneca: „Nimic nu ne aparţine mai deplin ca timpul; toate celelalte lucruri ne sunt străine, doar timpul este al nostru”. Leon Battista Alberti afirmă: „Trei lucruri pot fi luate de om drept proprietatea lui, căci îi sunt oferite de natură şi niciodată nu se despart de el: mai întâi, sufletul, apoi instrumentul sufletului – corpul – şi, în sfârşit, acest

bun extrem de preţios care îmi aparţine mai mult decât mâinile şi ochii: timpul!”. Şi adaugă: putem înlocui tot ceea ce pierdem, cu excepţia timpului. Un burghez parizian ajuns la maturitate, citat mai sus, autor al unei culegeri de învăţăminte destinate tinerei lui soţii, îi aminteşte că pe lumea cealaltă fiecare va da socoteală pentru timpul irosit. Gianozzo Manetti, membru al conducerii Florenţei, subliniază şi el că la sfârşitul vieţii, fiecare om trebuie să dea explicaţii asupra felului în care şi-a folosit timpul dăruit de Dumnezeu, iar atunci Dumnezeu va cere socoteală nu numai pentru lunile şi anii pierduţi, ci chiar pentru zilele, orele şi clipele risipite. Avem aici judecata unui umanist. Dar bancherul şi întreprinzătorul Francesco Datini declară la rândul lui: „Cine ştie să se slujească cel mai bine de timpul său îi va învinge pe ceilalţi”. În lucrarea *Libro de buoni costumi,* un prieten al lui Boccacio, Paolo da Certaldo, defineşte momentele favorabile pentru cumpărarea/vânzarea unui produs sau a altuia. În cartea sa, paradisul şi infernul stau alături de preţul griului, al untdelemnului şi al vinului, veşnicia – alături de perioadele ciclului comercial anual. Cu un veac mai târziu, un negustor veneţian notează, la rândul său, lunile anului în care creşte cererea de bani şi în ce moment trebuie să i se dea curs pentru a realiza câştigul cel mai ridicat: la Genova în septembrie, ianuarie şi aprilie, când corăbiile pleacă pe mare, la Valencia în iulie şi august, după recoltă; la Montpellier nevoia de bani se face simţită mai ales în perioada târgurilor, care se ţin aici de trei ori pe an. În calcularea veniturilor şi evaluarea mijloacelor de a obţine profituri, negustorii respectă cu atenţie calendarul: timpul înseamnă bani.

Bineînţeles, „timpul negustorilor” este foarte diferit de „timpul umaniştilor”: oamenii de afaceri judecau timpul pornind de la criterii infinit mai prozaice decât poeţii şi filosofii. Dar spiritul ce anima declaraţiile unora şi ale celorlalţi cu privire la timp era, la urma

urmelor, identic. Timpul este subiectivizat,

„umanizat”, iar oamenii de afaceri simt nevoia de a-şi „însuşi” timpul, de a-l stăpâni în aceeaşi măsură ca savanţii, poeţii, artiştii, pentru care timpul este preţios întrucât le îngăduie să dobândească o mulţime de cunoştinţe, „să devenim pe zi ce trece ceea ce nu eram înainte”.

Oamenii de afaceri din Florenţa şi din alte oraşe italiene constituie principala bază socială a umanismului. Mecenatul şi comenzile lor, adăugate celor ale papilor, tiranilor şi aristocraţilor, finanţau activitatea creatoare a arhitecţilor, a sculptorilor şi a pictorilor care construiau catedrale şi palate şi le decorau cu fresce şi statui. În strădania lor de a imita aristocraţia şi de a se asimila cu ea, bogaţii nu se zgârceau la bani când era vorba să-şi ridice în slăvi oraşul natal şi, cu aceeaşi ocazie, propria persoană. Iniţierea în viaţa artistică le sporea prestigiul social şi contribuia la extinderea considerabilă a orizontului lor spiritual. Universul mitologic şi utopic al culturii creat de maeştrii Renaşterii lumina cu reflexele sale existenţa cotidiană a negustorilor şi antreprenorilor şi o înnobila. Pricepuţi la a calcula şi a-şi valorifica banii, aceşti oameni ştiau deopotrivă să-i cheltuiască în mod generos pentru a întreţine în jurul lor o lume de înalte valori spirituale. Cultura negustorului nu se limita la satisfacerea nevoilor strict utilitare; el găsea o plăcere personală în a contempla operele de artă şi în a citi producţiile scriitorilor. Relaţiile oamenilor de afaceri cu artiştii şi poeţii erau de natură extrem de variabilă: ele mergeau de la veneraţie până la folosirea lor pur şi simplu ca muncitori salariaţi, asemănători cu toţi ceilalţi meşteşugari ocupaţi cu activităţi manuale. Dar negustorii erau constrânşi să recunoască faptul că arta aducea în viaţa practică un element de sărbătoare şi de înălţare spirituală şi îi conferea un sens mai elevat. Noua percepţie şi observarea universului, asimilarea spaţiului bazată pe perspectivă, preferinţa pentru detaliul real, profundele modificări ce transformă sentimentul timpului şi înţelegerea istoriei, umanizarea creştinismului şi, în

sfârşit, înalta valoare acordată persoanei umane, toate acestea corespundeau unei viziuni mai raţionaliste asupra lumii şi exigenţelor profunde ale noii clase: preburghezia.

O prăpastie desparte practica negustorilor şi operele geniilor din Renaştere; de asemenea, umaniştii şi oamenii de afaceri înţelegeau foarte diferit principiul individual al virtuţii şi al valorii *(virtu)*. Dar şi unii, şi ceilalţi participau la o operă comună: crearea unei lumi noi.

Situaţia oamenilor de afaceri în societatea Evului Mediu este contradictorie în cel mai înalt grad. Ei împrumutau bani aristocraţilor şi monarhilor (ale căror insolvabilitate şi reticenţă în a-şi plăti datoriile au dus destul de frecvent marile bănci la faliment), cumpărau domenii, încheiau căsătorii cu descendenţii unor familii de cavaleri.

NEGUSTORUL

se zbăteau să obţină titluri de nobleţe; prin această activitate, patriciatul negustoresc prindea rădăcini în trupul societăţii feudale, devenind una dintre părţile ei integrante şi o componentă esenţială. Meşteşugurile şi comerţul, oraşul şi finanţele constituiau o parte organică a feudalismului în epoca înfloririi lui. În acelaşi timp, banii subminau bazele tradiţionale ale dominaţiei aristocraţiei rurale şi militare şi-i sărăceau pe meşteşugari şi ţărani. Marile întreprinderi întemeiate de negustori foloseau muncitori salariaţi. Promovarea banilor la rangul de puternică forţă socială, expansiunea comerţului internaţional, dorinţa de câştig care îi însufleţea pe negustori au prevestit, la sfârşitul Evului Mediu, instaurarea unei noi ordini economice şi sociale: capitalismul.

În ciuda tuturor eforturilor de a „prinde rădăcini” în structura feudală şi de a se adapta la aceasta, ca tip economic şi social negustorul reprezenta însuşi opusul seniorului feudal. Cavalerul cupidităţii nu-şi risca viaţa pe câmpul de luptă, ci îndărătul tejghelei, la birou, pe vasul său de comerţ sau la bancă. El înlocuieşte valorile războinice şi comportamentul impulsiv şi totodată afectat

al nobilului cu prudenţa şi calculul rece, iraţionalitatea cu raţionalitatea. Mediul oamenilor de afaceri elaborează un nou tip de religiozitate care uneşte în chip paradoxal credinţa în Dumnezeu şi frica de pedepsele de pe lumea cealaltă cu abordarea comercială a „afacerilor bune" ce trebuie să-i aducă venituri-recompense proporţionale şi să-i asigure prosperitatea materială.

Dacă, la sfârşitul Evului Mediu, Europa devansează toate celelalte civilizaţii ale lumii, afirmându-se capabilă să depăşească barierele spiritului tradiţionalist şi arhaic, dacă ea îşi începe atunci expansiunea mondială destinată să modifice într-o manieră radicală chipul întregii noastre planete, dacă ea a deschis noua etapă a unei istorii cu adevărat universale, negustorii şi-au adus o contribuţie fundamentală la reuşita acestui salt istoric uluitor şi fără precedent.

Referinţe bibliografice

Bec, Christian, *Les Marchands écrivains. Affairres et humanisme a Florence.*

1375-1434, EHESS, col. „Civilisations et sociătâs", Paris, 1967. Brânca, Vittore (coord.), *Mercanti scrittori. Ricordi nella Firenze tra*

Medioevo e Rinascimento, Milano, 1986. Kedar, Benjamin Z., *Merchants în Crisis. Genoese and Veneţian. Men of*

Affairs and the Fourteenth-Century Depression, New Haven &

Londra, 1976. Le Goff, Jacques, *Marchands et Banquiers du Moyen Âge,* PUF, col. „Que sais-je?", Paris, 1956; „The Uşurger and the Purgatory", *in The*

Dawn of Modern Banking, Yale University Press, New Haven &

Londra, 1979, pp. 25 – 52; *La Bourse et la Vie, economie et religion au Moyen Âge,* Hachette, Paris, 1986. Maschke, Eric, „La mentalité des marchands européens au Moyen Âge".

Revue d'histoire économique et sociale, vol. XLII, nr.

4, 1964, pp. 457 – 484. Renouard, Yves, *Les Hommes d'affaires italiens du Moyen Âge,* Paris.

1949; Armand Colin, 1972 (ed. a 3-a). Sapori, Armando, *Le Marchand italien au Moyen Âge,* Armand Colin.

Paris, 1952.

Capitolul VIII

FEMEILE ŞI FAMILIA

Christiane Klapisch-Zuber

*…"

La începutul perioadei despre care discutăm, spre secolul al XI-lea, schema tripartită ce domină concepţiile asupra societăţii creştine nu acordă femeilor niciun loc specific. Ea ierarhizează „ordine" sau „condiţii" – cavaleri, clerici, ţărani –, dar această piramidă, unde cei ce se roagă şi cei ce se luptă sau fac dreptate îşi dispută întâietatea, nu prevede „condiţia feminină".

Totuşi, multă vreme bărbaţii din Evul Mediu au conceput „femeia" ca pe o categorie; dar diferenţieri sociale şi activităţi profesionale, pentru nuanţarea modelelor de comportament pe care i le propuneau, au apărut cu întârziere. Înainte de a fi ţărancă, ori castelană, ori sfântă, femeia a fost definită prin trupul său, sexul său, prin relaţiile sale cu grupurile familiale. Nevastă, văduvă sau fecioară, personalitatea ei juridică şi morala cotidiană i-au fost conturate în raport cu un bărbat sau un grup de bărbaţi.

Prin urmare, eseul de faţă va evita să juxtapună, într-o galerie de portrete, multiplele figuri pe care femeile, de-a lungul unei jumătăţi de mileniu, şi le-au asumat pe eşichierul social. Vom încerca mai degrabă să le situăm în cadrul atribuit lor în mod obişnuit de către contemporani, în ansamblul constrângerilor pe care legăturile de rudenie şi familia le-au impus manifestării femeilor ca indivizi înzestraţi cu o deplină personalitate juridică, morală şi economică. Limitându-se la contextul familial, acest studiu va examina raporturile de sex, acolo unde ele funcţionează zilnic şi în chipul cel mai evident; în împărţirea sarcinilor şi

a responsabilităţilor domestice, exprimând finalităţile şi speranţele celulei familiale şi ale neamului.

Un asemenea proiect va părea, poate, că adoptă un punct de vedere supradeterminat de orbirile şi prejudecăţile medievale şi, deopotrivă, de cele ale medieviştilor de ieri şi de azi! Nu evocă el femeia în familie, greutatea unei tradiţii care, vreme îndelungată, a constituit norma şi a închis – fără putinţă de tăgadă – femeile în casnicul sufocant, într-o sferă de activitate anodină? Renunţând la a invoca reprezentarea atribuită câtorva femei de cultura monastică, de moştenirea de funcţii feudale, de naşterea princiară, de viaţa spirituală sau mistică, se va spune că ne condamnăm la a situa o dată în plus femeia de partea trupului şi a Naturii, la a o trimite în cenuşiul cotidianului, al ocupaţiilor gospodăreşti şi materne cu totul meschine – pe scurt, la a ne asuma o atitudine mizerabilistă, ce ar trece sub tăcere o bună parte din fapte şi, în cele din urmă, ar consolida o viziune simplificatoare asupra „condiţiei feminine”.

I

OMUL MEDIEVAL

Riscurile unui asemenea demers sunt evidente. Prin urmare, vo: propune cititorului să vadă în familie mai întâi un ansamblu de înrudiri care depăşeşte limitele casnicului. Căci, pentru femei, nu totul se decide în acest spaţiu strâmt. Solicitări şi injoncţiuni emise special pentru ele apar într-o sferă mai largă, dar şi mai vagă, în care legăturile se bazează nu numai pe ascendenţă şi căsătorie, ci şi pe prietenie, pe cooperare economică sau pe aspiraţii politice. Fără a le inventaria aici, aporturile antropologiei sociale au îmbogăţit evantaiul de probleme, instrumente şi idei de care dispuneau istoricii familiei şi ai condiţiei feminine, tradiţional situaţi pe terenul istoriei dreptului. Ele le-au permis să-şi aprofundeze cercetările privitoare la modalităţile şi perspectivele căsătoriei şi să-şi revizuiască interpretarea dată controlului asupra acesteia din urmă, de-a lungul timpului. Aşadar, ne vom interesa aici mai întâi de locul ocupat de femei în ansamblul legăturilor de

rudenie şi al căsătoriilor.

Apoi, vom încerca să evocăm speranţele şi temerile stârnite la bărbaţi de femeile din familia lor, folosindu-ne de materialul, eterogen şi adesea greu de interpretat, adunat de istoricii populaţiei pentru veacurile încă învăluite de negura vremurilor. Oricât de nesigure şi de dispersate ar fi, informaţiile demografiei istorice reînnoiesc totuşi perspectiva pe care o putem avea, de pildă, despre practicile sexuale şi conjugale, despre relaţiile în cuplu şi între generaţii, despre accepţia de pe atunci a intimităţii şi a onorabilităţii; pentru epocile timpurii, această perspectivă îşi limitează în mod necesar informaţia la sursele represive şi normative, dar pentru Evul Mediu târziu, ea se poate sprijini pe un sortiment infinit mai bogat de documente, de origine administrativă, judiciară sau familială.

Totuşi, puţine texte, puţine imagini ale femeii şi ale familiei ne restituie vocea principalelor interesate. Ecoul plăcerilor şi al grijilor cotidiene, al bucuriilor sau al gherilei casnice ne parvine, impregnat de înţelegere, de răutate sau de duşmănie nedisimulată, mult mai frecvent din partea bărbaţilor decât a femeilor. La această primă şi fundamentală limită se adaugă o a doua restricţie a oricărei cercetări despre familie şi femei: toate cunoştinţele noastre din respectivele domenii sunt informate – şi deformate – de predominanţa surselor ivite din păturile superioare ale societăţii, clasa cavalerească pentru perioada cea mai veche, burghezia oraşelor pentru sfârşitul Evului Mediu. Or, curtenia seniorială sau deriziunea burgheză nu pun în evidenţă banalitatea comportamentelor şi a sentimentelor, nu mai mult decât mustrările şi penitenţele clericilor din Evul Mediu timpuriu. Aşadar, să nu fim prea încrezători în fidelitatea tabloului restituit de noi: în mod evident, observaţiile noastre sunt tributare bogăţiei, culturii şi identităţii sexuale ale informatorilor noştri.

În Evul Mediu, căsătoria este în primul rând o „pace”. La capătul unui proces de rivalitate, uneori al unui

război deschis între familii) ea instaurează şi pecetluieşte o pace. A da o femeie neamului cu care m

se realizează împăcarea situează soţia în centrul înţelegerii. Acestui zălog şi instrument al concordiei i se atribuie un rol ce îi depăşeşte destinul individual şi aspiraţiile personale.

A menţine alianţa între cele două grupuri evitând orice comportament criticabil, a asigura perpetuarea neamului în care intră procreând pentru el, a-i încredinţa cu fidelitate folosirea trupului şi a bunurilor aduse de ea: acestea i se impun, poate cu mai multă forţă decât îndatoririle faţă de soţ. Va fi nevoie de o lentă dezvoltare a reflecţiei, născute în mediile ecleziastice, asupra temeiurilor uniunii conjugale şi, totodată, va trebui să se producă răsturnări economice şi sociale foarte profunde pentru ca în sânul reţelei de constrângeri să apară figura cuplului şi pentru ca, în cadrul cuplului, să se contureze imaginea „soţiei bune”.

Găsim din belşug exemple de alianţe matrimoniale care, prin intermediul femeilor, instaurează sau restaurează legături de prietenie între două neamuri. Primii amatori de asemenea căsătorii sunt, desigur, înşişi conducătorii creştinătăţii: în secolul al XI-lea, un rege al Franţei, Henric I, îşi caută soţie în îndepărtatul principat al Kievului, în Rusia. G. Duby a pus în evidenţă, la un nivel social inferior, toate prelungirile diplomatice ale unei astfel de concepţii asupra căsătoriei în schimburile de femei, practicate pe scară largă de dinastiile feudale din secolele al XI-lea şi al XII-lea, în funcţie de ambiţiile teritoriale şi de preocupările lor politice.

Mai jos în ierarhia socială, în patriciatul urban din secolele al XIII-lea – al XV-lea, un străvechi, răzbunări interminabile sunt şi ele încheiate printr-un schimb de femei spectaculos, în vreme ce, simetric, războaiele particulare sau publice se declanşează uneori când a eşuat o căsătorie. La Florenţa, spre 1300, partida Albilor se încheagă în jurul căsătoriei încheiate în 1288 între un

Cerchi şi o Adunări, punându-se astfel capăt unei vechi duşmănii, pe când neînţelegerea şefului Negrilor cu prima lui soţie, tocmai o Cerchi, apoi recăsătorirea lui cu o verişoară, bogată moştenitoare furată de la partida opusă, reaprind pasiunile şi războiul civil. Cu câţiva ani mai târziu, în 1312, un alt florentin, Giotto Peruzzi, precizează în *Libro segreto* partea ce revine fiecărui membru al familiei în plata enormei dote a fiicei sale la căsătoria acesteia cu un Adunări, familia duşmană cu care familia Peruzzi tocmai a încheiat o pace solemnă, „cu o mare adunare de prieteni ai fiecărei părţi în piaţa Priorilor”. Deplasată pe eşichierul familiilor, femeia garantează şi aici respectarea acordului; ea este chiar semnul păcii, marea năzuinţă medievală.

Amplu descrise în cronici şi în materialul documentar, strategiile de alianţă matrimonială dau mai rar prilejul de a teoretiza, în afara unei literaturi inspirate sau scrise de clerici. Aceasta din urmă derivă în mare măsură din propoziţiile sfântului Augustin. El asimilează obligaţia de a lua în căsătorie persoane neînrudite, adică porunca exogamiei, cu necesitatea de a garanta legătura socială, de a întemeia coeziunea societăţii pe „mila” şi iubirea pe care şi-o datorează cei

căsătoriţi; legăturile de sânge, dimpotrivă, riscă să ridice unele împotriva celorlalte grupurile familiale prea închise în ele însele.

Această perspectivă nu contravine practicilor familiale cercetate de noi, atunci când corespund unei preocupări pentru pace şi echilibru social. Totuşi, Biserica recurge la ea pentru a-şi justifica prescripţiile, constant întărite între secolul al VI-lea şi începutul secolului al XIII-lea, ce interzic căsătoria între persoanele înrudite. Astfel, ea ridiculizează una dintre cele mai arzătoare obligaţii ale neamurilor: aceea de a păstra pentru urmaşi averea moştenită din moşi-strămoşi. Laicii sunt dispuşi să uite legăturile de rudenie deja existente pentru a-şi uni copiii, dacă averea familiei o cere, pe când clericii declară

incestuoasă această căsătorie.

Năzuinţa de pace şi corolarul ei, obligaţia de a face schimb de femei, nu au, aşadar, aceleaşi implicaţii pentru oamenii Bisericii şi pentru societatea laică. Pentru cei dintâi, ele exclud orice căsătorie între verişori prea apropiaţi, în vreme ce pentru a doua, dimpotrivă, ele pot da încurajări în acest sens. Conflictul între cele două atitudini izbucneşte în jurul căsătoriilor regale şi princiare, la trecerea spre secolul al XI-lea. De-a lungul anilor, Biserica îşi va atenua exigenţele: în 1215, al IV-lea conciliu de la Lateran coboară restricţia exogamică de la al şaptelea grad de rudenie la al patrulea; de-acum încolo, un bărbat se va putea căsători cu descendenta unui strămoş comun de a patra spiţă. În schimb, nici creştinul cel mai umil nu se va putea preface că nu ştie nimic despre rudenia lui: Biserica îşi procură mijloacele de a întări controlul asupra caracterului licit al unei căsătorii, instituie proclamarea şi afişarea viitorului mariaj pentru a se asigura că „incestul” nu-i pândeşte pe logodnicii neinformaţi asupra înrudirii lor.

Ferment sau promisiune a păcii, alianţa matrimonială implică deopotrivă statutul şi onoarea familiilor. Fie că dau sau primesc o femeie, ele evaluează în mod firesc consideraţia şi avantajele materiale pe care le vor obţine în urma căsătoriei. Ceea ce ne interesează aici este faptul că femeia dată în căsătorie se găseşte dintr-odată supusă unei duble mişcări: o mişcare de translaţie, ce o aduce la soţul său, la care se adaugă o deplasare verticală – în sus, adică spre o familie situată mai sus pe scara socială, sau în jos. S-a dovedit că strategiile matrimoniale cele mai curente în clasa cavalerească din secolele al XI-lea şi al XII-lea sau cele ale aristocraţiilor sau burgheziilor urbane din secolele al XIV-lea şi al XV-lea îi determină pe părinţi să aleagă drept nurori fete de origine mai aleasă decât a lor. Astfel, o mare parte din femei, poate chiar majoritatea lor, sunt declasate prin căsătorie; ele sunt date unor soţi inferiori prin sânge sau rang, dar cărora va trebui să le dea ascultare.

Nevasta certăreaţă şi arţăgoasă ce nu încetează să-i reproşeze soţului originea inferioară este o temă constantă a literaturii medievale.

I

FEMEILE ŞI FAMILIA

ca şi frica masculină de a înfrunta o asemenea femeie afurisită, acoperită de blazoane şi genealogii. Boccaccio i-a făcut o savuroasă caricatură în a sa văduvă recăsătorită din *Corbaccio,* atunci când ea ridică neobosită în slăvi „nobleţea şi darurile alor săi" ca şi cum ar fi din „casa de Suabia" sau „dintr-un neam de regi"; unul dintre contemporanii săi, Paolo da Certaldo, recomandă şi el recăsătorirea cu o femeie care „să nu fie de neam mai bun decât prima, în aşa fel încât să nu-ţi poată spune: «Mie îmi datorezi mai mult decât ei, căci sunt de viţă mai nobilă şi mai onorabilă»".

Trecerea unei femei dintr-un neam în altul determină nu numai transferul ei fizic, ci şi pe cel al bogăţiilor. Onoarea familiilor intervine în ambele registre. Pentru a fi recunoscută social, căsătoria cere, într-adevăr, indiferent de mediu, epocă sau de sistemul juridic în vigoare, ca bunuri oricât de neînsemnate să fie „date" de un grup celuilalt grup, atunci când se pregăteşte, apoi se realizează cedarea femeii. În Evul Mediu timpuriu, bunurile erau date de soţ sau de familia lui celei a soţiei, ca „despăgubire" pentru pierderea suferită de această familie prin cedarea uneia dintre fiice. Cu timpul, ele sunt date soţiei însăşi; aceasta, în schimb, continuă să aducă soţului tot felul de obiecte, bunuri imobile, sume de bani pe care i le „dă" lui sau care rămân în posesia ei. Astfel îi va fi asigurată întreţinerea după moartea soţului. Totuşi, intenţia profundă a acestor schimburi de prestări şi contraprestări constă în altceva. Ele tind să lege foarte trainic cele două familii angajate în jocul de daruri şi contradaruri care, gradate în mod savant, semnifică prietenia lor, în timp ce le specifică poziţiile sociale respective.

Începând din secolul al XII-lea, dota adusă de soţie creşte şi, treptat, capătă o pondere mai mare faţă de dota

maritală sau cadourile şi aporturile soţului: printre acestea din urmă, unele sunt chiar suprimate în mod autoritar, cum ar fi *tertia* genoveză de origine francă (adică dreptul văduvei asupra unei treimi din bunurile soţului), abolită în 1143. Pe manuscrisul cronicii ce relatează evenimentul, scribul a mâzgălit două femei în gesturile lamentaţiei! mai ales în ţările unde sunt reînviate principiile dreptului roman, dota sfârşeşte prin a constitui prestaţia centrală a schimburilor, în jurul căreia se elaborează întregul drept al raporturilor patrimoniale între soţi, la sfârşitul Evului Mediu. Fără a înlătura vreodată orice urmă a vechilor aporturi ale soţului, ea deţine de-acum încolo întâietatea. Evoluţia este încheiată în secolele al XIV-lea – al XV-lea, când, în sudul Franţei, în Italia şi, în sfârşit, în Spania, femeia căsătorită se defineşte prin zestrea dată de familie; mai spre nord, partea de avere lăsată femeii de către soţ în caz de deces se va menţine până în epoca modernă. Să adăugăm că şi într-un caz, şi în celălalt, soţia pierde, în general, dreptul de a dispune pe deplin de bunurile aduse de ea sau de cele care îi sunt „date" de soţ, pe când înainte se putea bucura de ele fără oprelişti o dată ajunsă văduvă şi, deseori, în timpul vieţii conjugale.

OMUL MEDIEVAL

Cât trăieşte, soţul le administrează de acum încolo şi dispune de veniturile lor; la moartea lui, văduva nu mai are decât uzufructul şi nu le mai poate transmite pe toate prin testament oricui doreşte.

Motivele unei asemenea „deposedări" a femeilor sunt complexe. Ades invocată, feudalizarea raporturilor cu pământul exclude femeile de la transmiterea bunurilor, a castelelor şi a fiefurilor. În mediile urbane bazate pe comerţ şi meşteşuguri, închiderea corporatistă a meseriilor rezervă activităţi şi responsabilităţi unor actori masculini, înzestrarea permite să fie înlăturate de la moştenirea patrimoniului propriu-zis: ele renunţă în favoarea fraţilor şi, o dată căsătorite, cedează controlul activ asupra bunurilor ce le sunt teoretic asociate. Cu numeroase variante de la o regiune la alta, de la un obicei

la altul, sensul evoluţiei este pretutindeni cam acelaşi: femeile sunt cu mult mai puţin stăpâne asupra bogăţiilor, şi încă asupra bogăţiilor *lor,* la sfârşitul Evului Mediu decât erau în epocile timpurii.

Deteriorarea rolului lor economic şi a capacităţii lor de a-şi administra averea nu întârzie să se traducă prin deprecierea „valorii" lor. Pentru misoginismul ce impregnează atâtea texte din ultimele trei veacuri ale Evului Mediu, există, cu siguranţă, alte motive decât declinul bazei lor patrimoniale şi juridice – chiar de-ar fi vorba numai de ireductibila nelinişte a clericilor în faţa sexului interzis. Totuşi, cauză şi în acelaşi timp efect al acestui climat ostil, refuzul de a permite femeilor să dispună liber de bunurile plasate sub numele lor, limitarea, chiar, a bogăţiilor pe care le pot primi au contribuit la consacrarea locurilor comune defavorabile lor şi la generalizarea atitudinilor convenţionale neîncrezătoare şi negative.

Într-o bună parte a Europei urbanizate, la sfârşitul Evului Mediu familiile se lasă atrase într-o adevărată spirală inflaţionistă a dotelor, sursă de noi critici masculine: Dante, printre cei dintâi, deplânge faptul că au trecut „frumoasele vremuri de altă dată", când „născându-se, fiica nu se temea încă de tată, căci vârsta şi zestrea nu depăşeau nicicum măsura". Dacă familiile se lasă purtate de această mişcare, a căror responsabilitate revine, în opinia lor, lăcomiei şi trufiei feminine, o fac pentru că zestrea şi celelalte indemnizaţii de căsătorie le permit să-şi afirme poziţia socială şi să determine recunoaşterea acestui statut de către colectivitate; pe scurt, să-şi sporească şi să-şi păstreze „onoarea". Pentru soţii, pe care zestrea le însoţeşte la un soţ adesea fără speranţă de compensaţie maritală, consecinţa acestei evoluţii este aceea că, în termeni mercantili, măritişul lor costă foarte scump. Investiţia fără recuperare nu îmbunătăţeşte atitudinea bărbaţilor din familie care au grijă de viitorul lor. La fiecare căsătorie, onoarea familiilor se plăteşte dar, fără să exagerăm, putem spune că bărbaţii porniţi în

urmărirea onoarei respective le-au făcut pe femei s-o plătească amarnic.

De altminteri, onoarea nu se bazează doar pe puterea materială şi prestigiul neamului; ea are o componentă sexuală puternică şi

FEMEILE ŞI FAMILIA

depinde totodată de comportamentul femeilor, vectori ai alianţei matrimoniale. În timp ce se afirmă principiul de succesiune în linie masculină, este reluată discuţia despre teoriile medicale, moştenite din Antichitate, cu privire la caracterul, activ sau pasiv, al rolului femeii în procreaţie. Pentru mulţi, „sângele" patern trebuie să-şi păstreze întreaga puritate în femeia fecundată, care se limitează la a „coace" şi la a modela copilul. Orice „neam bun" se teme ca nu cumva vreun sânge străin să pătrundă fără voie în el. Copiii unui bărbat născuţi în afara căsătoriei gripează, desigur, mecanismul delicat al moştenirilor, dar sunt totuşi reperabili. Copiii adulterini ai unei soţii, cu atât mai periculoşi cu cât mama lor îşi tăinuieşte mai bine greşeala, sunt născuţi dintr-o înşelăciune şi, atunci când supravieţuiesc, se expun dublei reprobări de a se fi ivit din păcatul cărnii şi din trădarea mamei faţă de familia ei prin alianţă. Fidelitatea sexuală a femeilor este realmente în centrul dispozitivului familial; trupul lor impune o supraveghere fără fisuri pentru a evita cusururile frauduloase ce aduc prejudicii marelui trup al neamului.

Aflate în incomoda situaţie a căsătoriilor adesea inegale, soţiile datorează loialitate şi devotament faţă de interesul ambelor familii care, prin intermediul lor, s-au aliat. Asemenea exigenţe pot intra în conflict cu afecţiunea şi ascultarea datorate deopotrivă soţilor, cu atât mai mult cu cât aici intervin concepţiile asupra egalităţii conjugale afirmate de oamenii Bisericii. Spre sfârşitul perioadei noastre, conştientizarea lor de către laici diminuează rolul supunerii faţă de neam.

Înainte de căsătorie, femeia trebuie să se supună fără să crâcnească tatălui, fratelui sau tutorelui, trecând sub

tăcere aspiraţiile intime, pentru a-l accepta pe bărbatul care i-a fost ales. După cum am văzut, Biserica intervine pentru a descuraja mariajul între verişori; dar ea insistă, cu tot mai multă fermitate de la sfârşitul secolului al XI-lea, asupra necesităţii de a consemna în mod legal încuviinţarea tinerilor soţi şi de a nu-i da în căsătorie la o vârstă când consimţământul lor nu are valoare. Pentru ea, întemeierea unei noi familii nu poate avea loc decât cu respectarea libertăţii contractanţilor, căci în prim-plan sunt viitorii soţi, şi nu neamul lor. Această deplasare de perspectivă determină, cel puţin în teorie, o revoluţie considerabilă: acordă femeii aceeaşi poziţie ca bărbatului în administrarea sacramentului căsătoriei. Totuşi, trebuie să cântărim consecinţele practice ale unei asemenea răsturnări.

Apropierea femeilor prin violenţă, atât de frecventă în Evul Mediu timpuriu, devine mai rară în amurgul acestuia şi obţine cu greu confirmarea socială şi religioasă. Totuşi, răpirea – practicată adesea Pentru a forţa acordul familiilor – sau tăcerea feminină, luată de cei mai buni teologi drept o pudică încuviinţare, pun în gardă împotriva unei interpretări prea optimiste a condiţiilor în care femeile şi-au căpătat dreptul de a-şi spune cuvântul. Până în plină Renaştere.

OMUL MEDIEVAL

textele abundă în întâmplări destul de sinistre despre fete date împotriva voinţei lor în căsătorie sau la mănăstire. Riturile însele, create sau organizate de Biserică, pentru a garanta libertatea consimţământului, sunt câteodată deturnate spre alte finalităţi.

Între secolele al XI-lea şi al XIV-lea, ritualurile căsătoriei s-au concentrat asupra mai multor momente cruciale ale procesului, uneori foarte scurt, dar adesea foarte îndelungat, ce duce la formarea noului cuplu. În Normandia, de pildă, tradiţionala încredinţare a tinerei soţii viitorului ei soţ, făcută de tatăl sau tutorele ei, ceremonie de cele mai multe ori particulară de-a lungul întregului Ev Mediu timpuriu, este investită cu rituri

complementare de către Biserică şi mutată din locuinţa particulară în portalul bisericii parohiale: acolo, preotul îi întâmpină pe cei făgăduiţi unul altuia, care îşi exprimă consimţământul în faţa lui. Caracterul public al locului, participarea martorilor, solemnizarea adusă de prezenţa preotului conferă, cu siguranţă, o greutate neobişnuită vocii feminine. O voce care, totuşi, nu se face auzită pretutindeni şi nici în toate mediile, fie ele şi favorizate: în Italia, de exemplu, cei puternici şi bogaţi vor continua până în plin secol al XVI-lea să celebreze această ceremonie într-un cadru strict familial şi doar în faţa notarului. Prin chiar formalismul său, ritualul religios din jurul schimbului de consimţăminte dezvăluie limitele influenţei practice a Bisericii într-un domeniu în care familiile au luptat pas cu pas pentru a-şi păstra libertatea de acţiune şi de control. Veacuri de pastorală vor fi necesare înainte de a fi fost interiorizată ideea unei căsătorii nu numai acceptate în afara oricărei presiuni, ci şi întemeiate pe elanul intim şi atracţia reciprocă

Or, finalităţile atribuite de Biserica de atunci căsătoriei îi interzic să-i cerceteze cu încredere temeiurile afective şi senzuale. „Mai bine să te căsătoreşti decât să arzi”, a spus sfântul Pavel, motivând conjugalitatea şi punând totodată în circulaţie ideea potrivit căreia căsătoria este un rău acceptabil în lipsă de ceva mai bun. Căci, în ochii unui cleric din Evul Mediu, să „arzi” în căsătorie abia dacă este mai acceptabil decât poftele trupeşti satisfăcute în afara cadrului ei. Numai grija de a procrea o descendenţă legitimă justifică intrarea într-o asemenea stare inferioară. Concepţia sa asupra sacramentului căsătoriei determină totuşi Biserica să declare valabile şi, deci, de nedezlegat mariajele bazate pe un acord real al soţilor, exprimat în faţa martorilor, dar ale căror motivaţii erau pe de-a-ntregul trupeşti şi ale căror forme ritualice le scurtcircuitau pe cele pe care ea încerca să le impună. Promisiuni de căsătorie rostite în public, pecetluite de un pahar de vin, de un fruct împărţit sau de schimbul de mici cadouri între tineri constituie, pentru ea,

angajamente la fel de puternice ca logodna religioasă pe care se străduieşte s-o instituie. Procesele intentate în faţa curţilor episcopale, ce aveau jurisdicţie în această privinţă, dovedesc sinceritatea multor îndrăgostiţi care se dăruiau unul altuia prin rituri populare, de alianţă matrimonială şi".

FEMEILE ŞI FAMILIA

Îşi consumau căsătoria într-ascuns. Ele arată, de asemenea, că unii se foloseau de astfel de rituri pentru a-şi căsători copiii pe nepregătite. Clericii respingeau pornirile cărnii în aceeaşi măsură în care detestau abuzurile de putere familială; totuşi, ei se găseau prinşi în propria lor capcană: adesea, erau nevoiţi să legitimeze asemenea cupluri, unite ritualic, chiar dacă dezaprobau interesele care le-au inspirat, în secolul al XVI-lea, conciliul de la Trento va clarifica ambiguitatea poziţiilor religioase; el le va apropia or cele ale familiilor, punând astfel capăt liberalismului relativ ce caracteriza utilizarea ritualului la sfârşitul Evului Mediu.

Prin urmare, se cuvine să insistăm asupra încărcăturii explozive pe care o reprezenta, pentru raporturile familiale şi raporturile de sex, caracterul necesar al consimţământului, inclusiv al celui al femeilor. Totuşi, după cum a subliniat foarte bine René Nelli, nu oamenii religiei au inventat căsătoria din dragoste. Tineri suficient de îndrăzneţi pentru a lua iniţiativa au putut, cu siguranţă, să-şi facă recunoscute aspiraţiile personale prin recurgerea la gesturi şi cuvinte ritualice folosite cu bună ştiinţă; patima trupească atât de suspectată de clerici s-a putut strecura în fisurile dispozitivului nupţial – nu este mai puţin adevărat că neîncrederea lor faţă de sexualitate le-a interzis să admită toate implicaţiile doctrinei lor despre bazele sacramentului de căsătorie.

Oare Biserica doreşte, aşa cum a susţinut recent antropologul Jack Goody, să se încheie cât mai puţine alianţe conjugale (rău necesar, după cum s-a spus, destinat să asigure supravieţuirea omenirii până la sfârşitul timpurilor) şi ca, în majoritatea lor, să rămână puţin

fecunde, astfel încât să sporească ocaziile în care îi vor reveni bunurile lor? Asemenea scopuri cam machiavelice întăresc, în clerici, frica de sexualitate, de trupul feminin şi îi fac să înmulţească obstacolele pe parcursul vieţii conjugale. Ei vor să fie judecătorii practicilor sexuale până şi în relaţiile căsătoriei, singurii care să legitimeze sexualitatea. Laicii se lasă cu uşurinţă convinşi de aceştia?

După cum a arătat J.-L. Flandrin, din Evul Mediu timpuriu oamenii Bisericii au stabilit un calendar, teoretic foarte limitat, al momentelor în care cuplul poate avea relaţii sexuale fără a ridica obiecţiile lor. A verifica efectul acestor interdicţii, cunoscute mai ales de literatura represivă a penitenţialelor ce prevăd pedeapsa corespunzătoare fiecăreia din infracţiunile posibile, este cu totul altceva. În epocile mai târzii care ne interesează aici, normele confesorilor ţin o socoteală n-ai puţin meticuloasă a zilelor interzise, dar rămân vigilente în ceea ce priveşte caracterul licit al practicilor, poziţiilor şi al momentelor dragostei conjugale. Începând din secolul al XIII-lea, credinciosul va trebui să vină cel puţin o dată pe an în faţa confesorului, pentru a-i mărturisi abaterile de la normă. Astfel, judecătorul devierilor oamenilor căsătoriţi ar trebui să fie un celibatar. Din secolul al XI-lea, reformatorii mişcării gregoriene nu încetează să-i repete acestuia din urmă

propriile legăminte de castitate şi de puritate sexuală, el trebuind să renunţe la întemeierea unei familii şi la orice plăcere a cărnii. Totuşi, preoţii care întreţin o concubină şi au urmaşi sunt încă frecvenţi în secolul al XIII-lea: *Les lamentations de Mahieu,* operă a unui preot din Boulogne pe care conciliul de la Lyon îl obligă, în 1274, să aleagă între femeie şi prebendă, dovedesc dificultatea lor de a împăca aspiraţiile profane cu obligaţiile stării ecleziastice. Fără îndoială că prezenţa atâtor clerici trăind în stare de căsătorie (chiar fără a mai vorbi de preoţii pricepuţi seducători ai enoriaşelor frumoase, al căror arhetip ar fi parohul din Montaillou) i-a făcut pe laici să

aprecieze *cum grano salis,* ba chiar să ridiculizeze cu veselie, ca în *fabliaux* şi poveşti, incursiunile lor pe nisipurile mişcătoare ale moralei sexuale şi conjugale. Cât despre laici, ordinea familială acceptă ucenicia şi încercările sexualităţii ce mai târziu vor părea – unor generaţii de oameni ai Bisericii şi de observatori „ştiinţifici" – de domeniul provocărilor vieţii. Cum să se admită că familii atât de severe faţă de căsătoria şi „rostuirea" copiilor lor au consimţit la forme de cucerire amoroasă dusă foarte departe? Că tânărul vasal învăţând meseria armelor la seniorul său se iniţiază şi în desfătările şi chinurile dragostei pe lângă stăpâna castelului? Că fecioara din romanele curteneşti care îl întâmpină pe cavalerul istovit în conacul pierdut în pădure îi oferă patul şi trupul pentru toate jocurile dragostei „afară de unul"? Că, în numeroase locuri, tinere cupluri de ţărani împart acelaşi culcuş în căldura grajdului, fără să apară sarcina? în toate aceste relaţii amoroase aflate sub autocontrol, femeile fac jocul, marcând pragul de netrecut între vis, dorinţă şi posesiune. Rămâne adevărat că familiile suportau asemenea aventuri, care nu sunt toate pure ficţiuni, ceea ce ne obligă să ne nuanţăm puţin aprecierile asupra strategiilor lor matrimoniale; ele nu exclud afecţiunea, nici ucenicia şi jocurile sexuale, din moment ce grupul păstrează controlul ultim asupra investirii, într-o altă familie, a trupului şi a bogăţiilor femeii. La urma urmelor, restul este treaba clericilor sau a poeţilor.

A da naştere la moştenitori buni, aceasta este marea provocare căreia trebuie să-i facă faţă familiile într-o vreme când moartea loveşte cu tărie şi des. În inima casei medievale se află camera în care femeia şade, munceşte, procreează, naşte şi moare. Ştim încă foarte puţine lucruri despre viaţa biologică a femeii măritate, despre efectele funcţiilor ce-i sunt atribuite asupra corpului şi comportamentului ei. Sursele sunt eterogene, dispersate şi, de multe ori, contradictorii. Cel puţin se vede pretutindeni că rolul său în reproducerea grupului stârneşte discuţiile şi mustrările cele mai frecvente,

reţinerile şi laudele cele mai mari.

Cheia de acces la acest rol este, aşadar, căsătoria. În Evul Mediu timpuriu, legi barbare şi statute sinodale, povestiri hagiografice şi descrieri de mari domenii lasă impresia unei relative egalităţi de

vârstă şi a unei anumite maturităţi a tinerilor la căsătorie, în afara aristocraţiei, desigur, unde fetele erau căsătorite la o vârstă foarte fragedă. În Evul Mediu central se operează, cu siguranţă, o răsturnare: de la un capăt la celălalt al Europei, fetele sunt date abia adolescente unui soţ cu mult mai vârstnic. În Flandra sau Anglia, în Italia, în Franţa anului 1200, aristocraţia şi patriciatul urban îşi căsătoresc fiicele abia nubile. O vârstă cuprinsă între 12 şi 13 ani – ce permite, în dreptul canonic, încheierea unei căsătorii sau pronunţarea legămintelor din religie – revine în mod curent sub pana hagiografilor de sfinte care, ce-i drept, sunt, într-o foarte largă majoritate, de familie bună. Înainte de secolul al XIV-lea, informaţiile despre căsătorie în clasele rurale şi populare sunt mai rare. Dar vârstă medie a fetelor la prima căsătorie pare şi aici că depăşeşte arareori 17 sau 18 ani, în ciuda presiunii demografice ce îndeamnă la amânarea căsătoriei.

De la sfârşitul secolului al XII-lea, bărbaţii, în ceea ce-i priveşte, par a cădea în „capcana însurătorii” la o vârstă mai târzie decât înainte. Vlăstarele clasei cavalereşti dau exemplul, aşteptând să se fixeze pe un fief, să capete o moştenire sau să dibuiască moştenitoarea care le îngăduie să se rostuiască. La fel de rare sunt informaţiile despre obiceiurile respectate în celelalte clase înainte de secolul al XIV-lea; totuşi, literatura aşa-numitelor *fabliaux* profită din plin, începând din secolul al XIII-lea, de căsătoriile inegale ce uneau un moşneag şi un boboc de fată.

Informaţia devine mai consistentă după ciuma neagră, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea şi în secolul al XV-lea. Recensăminte mai frecvente, lipsite de cele mai multe ori de bogăţia şi omogenitatea evidente în *i*

catasti florentine din secolul al XV-lea, ne permit totuşi să apreciem vârstă medie la căsătorie. Pentru femei, este mai mică de 18 ani, cu o tendinţă, la ţărani şi proletariatul urban, de a o întârzia cu un an sau doi, iar la bogaţi, de a o grăbi cu trei ani. Literatura jurnalelor de familie şi a *ricordanzelor,* în special toscane, permite, în sfârşit, să calculăm cu certitudine vârstă la măritiş: în burghezia florentină, între 1340 şi 1530, aproximativ 136 de tinere s-au căsătorit la o vârstă medie de 17, 2 ani. Variaţiile în această lungă perioadă sunt scăzute, deşi tendinţa de a amâna puţin căsătoria este evidentă: pe la 1500, locuitoarele Florenţei se mărită, în medie, cu un an mai târziu decât înainte de 1400. Totuşi, stabilitatea de ansamblu este mai importantă decât această modificare tardivă.

Calcule similare făcute asupra unui grup la fel de numeros de băieţi proveniţi din aceleaşi familii ale burgheziei negustoreşti ni-i arată celebrându-şi căsătoria la o vârstă medie de mai mult de 27 de ani. Această vârstă înregistrează oscilaţii mai puternice decât la fete, scăzând, de pildă, după crizele de mortalitate, şi crescând în mod simţitor în ultima treime a secolului al XV-lea, în sens invers celei a femeilor. Totuşi, ceea ce contează este faptul că mai bine de zece ani au despărţit-o aproape întotdeauna de vârstă feminină.

OMUL MEDIEVAL

Aşadar, un bărbat de aproape 30 de ani, un adult, îşi aduce în casă o adolescentă: aceasta este situaţia nesimetrică din Evul Mediu târziu, o situaţie ce aminteşte în chip straniu de obiceiurile romane din evul clasic. Să ne mirăm atunci de resurgenţa, în literatura moralizatoare şi în tratatele de economie casnică de la sfârşitul Evului Mediu, a mustrărilor inspirate direct din *Politica* lui Aristotel sau *Economică* lui Xenofon? Raţionalizând practicile mediului şi ale timpului lor, oameni ca L.B. Alberti, în *Libri della famiglia,* ridică faptele la rang de model: bărbatul va aştepta să fi atins plenitudinea „vârstei desăvârşite” pentru a se căsători, iar femeia, din contra, va

fi dată de tânără, *„fanciulla”*, unui soţ pentru a nu se perverti în aşteptarea mariajului, „căci şfemeileţ devin vicioase când nu obţin cele cerute de Natură”. Unii deplâng o evoluţie, considerată de ei recentă, care i-ar fi determinat pe contemporanii lor să-şi cedeze fiicele la o vârstă tot mai precoce. Totuşi, cu toţii cad de acord că, pentru a se impune cu autoritate în căsnicie şi pentru a procrea copii mai frumoşi, omul va avea de câştigat prin amânarea însurătorii. Deci, o vârstă târzie la căsătorie – cea care va continua să caracterizeze populaţia Europei Occidentale în epoca modernă – pare, între secolele al XIII-lea şi al XV-lea, a fi practica şi, totodată, norma valabilă numai pentru partea bărbătească.

În familiile florentine, proporţia cvasinulă a primelor naşteri survenite înainte de luna a opta după căsătorie dovedeşte rigoarea supravegherii exercitate de familii asupra tuturor tinerelor care, uneori, îşi vedeau logodnicul doar în ziua când primeau verigheta. Dar, simetric, intervalul destul de mare dintre nuntă şi prima naştere arată că în mod sigur nu toate adolescentele atinseseră o maturitate fiziologică suficientă pentru a purta imediat o sarcină, ceea ce nu-i împiedica, de altminteri, pe soţii lor să le iniţieze neîntârziat în viaţa conjugală. După primul copil însă, sarcinile şi naşterile se succedau într-un ritm rapid. În 1461, o burgheză din Arras rămâne văduvă la 29 de ani, după ce a adus pe lume doisprezece copii în treisprezece ani de căsătorie. Nimic extraordinar: puţinele jurnale de familie franceze şi numeroasele *ricordanze* italiene aduc, în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, exemple foarte numeroase de fecunditate extrem de ridicată ce caracteriza cel puţin femeile din mediile urbane înstărite. O florentină de familie bună, dacă s-ar fi măritat la şaptesprezece ani şi nu şi-ar fi pierdut soţul înainte de vârstă menopauzei, putea spera să aducă pe lume, în medie, zece copii înainte de 38 de ani, adică mai mult cu unul decât ţărăncile franceze din epoca modernă, care se căsătoreau cu 7-10 ani mai târziu decât orăşencele italience. Prin urmare, a mărita sistematic fetele de foarte

tinere are un efect evident asupra nivelului de ansamblu al fecundităţii şi asupra numărului total de naşteri. Scăzând vârstă de căsătorie, femeile încercau, mai mult sau mai puţin conştient, să acopere îngrozitoarele breşe făcute de mortalitatea epocii.

FEMEILE ŞI FAMILIA

Speranţele lor erau însă firave, căci, până şi în familiile favorizate precum cele ale burgheziei dintr-unul din cele mai bogate oraşe ale Europei, multe alianţe matrimoniale se rupeau prematur, iar numărul copiilor procreaţi era mai mic decât cel indicat pentru cuplurile longevive (10). Pentru ansamblul cuplurilor florentine, întrerupte sau nu de moartea prematură a unuia dintre soţi, numărul total de copii aduşi pe lume scade, în medie, la 7, cifră considerabilă încă, deşi, după cum vom vedea, din descendenţa repede rărită, puţini supravieţuiau părinţilor.

Să subliniem, pentru moment, că sarcinile ocupau aproape jumătate din viaţa femeilor căsătorite, înainte de 40 de ani. În câteva familii de personalităţi din Limousin, bine cunoscute şi ele pentru jurnalele ţinute, intervalul mediu între două naşteri se apropie de douăzeci şi una de luni; este şi media pentru 700 de naşteri florentine survenite în familii la fel de înstărite. El scade chiar la mai puţin de optsprezece luni dacă eliminăm intervalele excepţionale datorate în mod vizibil absenţei soţului, plecat pentru afaceri sau dacă luăm în calcul numai cuplurile care au parcurs întregul arc al fertilităţii lor naturale, în cazul florentin, ca şi în cel din Limousin, naşterile se succedau mai rapid decât cu două trei veacuri mai târziu. Ceea ce înseamnă, practic, că purtarea sarcinii, împreună cu naşterea şi lehuzia constituiau viaţa cotidiană a unei femei nouă luni din optsprezece!

Altă consecinţă: teoretic, în jumătate din viaţa cotidiană, un cuplu n-ar fi trebuit să aibă raporturi sexuale, de frică să nu „strice” fetusul, cel puţin din momentul când mişca: a nu respecta această interdicţie nu mai era, poate, decât un păcat venial; totuşi, era păcat. Dacă mama alăpta,

cuplul ar fi trebuit, de asemenea, să se abţină, căci naşterea unui alt copil risca să scurteze alăptarea, deci şi viaţa fratelui mai mare. Oare cuplurile din exemplele noastre, francez şi italian, respectau asemenea prohibiţii foarte vechi? E greu să apreciem. Contemporanii repetă uneori vechi tabuuri, ce par încă şi mai active, dar se referă mai degrabă la pericolul raporturilor sexuale în timpul menstruaţiei femeii: marele predicator Bernardin din Siena şi negustorul Paolo da Certaldo amintesc la unison, primul femeilor, iar cel de-al doilea bărbaţilor, că „dacă procreăm în acest moment, se nasc copii monstruoşi sau leproşi”, copii „bolnavi sau chelboşi”, „iar nou-născutul conceput într-o astfel de perioadă prezintă întotdeauna cine ştie ce cusur mare şi ieşit din comun”; greşeala va cădea asupra tatălui care nu a respectat interdicţia: „şi lui şansuşiţ riscă să-şi aducă mari pagube”.

Supunerea la interdicţii religioase este mai evidentă şi mai direct măsurabilă în ceea ce priveşte respectarea „timpurilor prohibite” adică Adventul şi postul Paştelui, când Biserica interzicea celebrarea nunţilor şi recomanda abstinenţa fără a face din aceasta o obligaţie. Este clasică verificarea efectului unor asemenea prohibiţii prin numărul de căsătorii şi de procreări. Or, atât în Limousin, cât şi în Toscana, constatăm coborâri semnificative în curba nunţilor d’. i decembrie şi din martie şi o scădere drastică a procreărilor în tir pul păresimilor.

OMUL MEDIEVAL

Cel puţin la oamenii din oraşe, ţinte bune ale predicatorilor, poruncile Bisericii erau, prin urmare, înţelese.

În sfârşit, cuplurile din exemplele noastre, francez şi toscan, sugerează că ele nu încercau să evite concepţia recurgând la diferite mijloace – poţiuni abortive, unguente, prezervative şi farmece – la care, în funcţie de clienţi şi de judecători, făceau apel prostituatele şi femeile acuzate de magie şi de vrăjitorie. Toate conciliile din Evul Mediu timpuriu până în secolul al XII-lea au înăsprit fără încetare interdicţiile şi pedepsele împotriva comportamentelor ce

aveau drept scop prevenirea sau suprimarea sarcinii. Din secolul al XIII-lea, cunoaşterea tratatelor de medicină arabe şi moda lui Ovidiu au difuzat, probabil, practici anticoncepţionale în anumite medii; în orice caz, discutarea lor îi determină pe teologi să coboare puţin ştacheta interdicţiilor. Unii nu le mai interzic partenerilor sterili să întreţină raporturi sexuale sau admit *coitus rezervatus*: deci un cuplu poate căuta plăcerea şi nu procrearea. Alţii nu mai asimilează contra-cepţia cu infanticidul. Totuşi, până la sfârşitul perioadei discutate, predicatorii revin în mod constant asupra păcatului de moarte al unei relaţii sexuale „împotriva naturii", ce nu respectă *„la forma del matrimonio".* Bernardin face precizări destinate ascultătoarelor sale:

Ia aminte: ori de câte ori [soţii] au asemenea raporturi încât nu pot procrea, de tot atâtea ori comit un păcat de moarte. Ţi-am spus-o îndeajuns de limpede? [...] Cine are asemenea raporturi face mai rău decât dacă le-ar avea în mod normal cu propria mamă [...]. De aceea, femeie, ţine minte învăţătura din această dimineaţă şi poart-o mereu cu tine: dacă soţul îţi cere orice înseamnă păcat împotriva naturii, să nu fii de acord niciodată.

Singurul caz în care femeia poate şi trebuie să nu-şi îndeplinească datoria de a se supune soţului, chiar cu riscul vieţii, este aşadar când acesta îi impune o poziţie în raportul sexual ce contravine „poruncii date de Dumnezeu", „transformă femeia în animal sau chiar mascul", împiedicând-o să rămână însărcinată.

Sodomiste sau nu, practicile „împotriva naturii" ale soţilor creştini sunt combătute de directorii de conştiinţă, întrucât ei le atribuiau un scop contraceptiv. Totuşi, se pare că asemenea raporturi nu au repercusiuni perceptibile asupra fecundităţii cuplurilor contemporane! Intervalele medii între naşteri rămân foarte stabile până la penultima naştere, ceea ce arată că soţii nu se sustrăgeau masiv, printr-o stratagemă sau alta, de la datoria de a procrea. Este adevărat că notabilii din Limousin sau negustorii florentini aveau mijloacele de a se îngriji de

educaţia progeniturii. Nici aici nu putem generaliza, plecând de la exemplul lor, pentru ansamblul provinciilor şi al mediilor sociale din Europa medievală.

Există un mijloc absolut natural şi legitim de a încetini ritmul naşterilor, şi anume, acela de a lăsa mama să-şi alăpteze bebeluşul.

FEMEILE ŞI FAMILIA

Or, doica, personaj familiar al cântecelor de gestă şi al romanelor curteneşti, nu mai este privilegiul seniorilor în ultimele secole din Evul Mediu. Pentru a menţiona din nou Florenţa, familiile patriciene găzduiesc din secolul al XIV-lea în mod curent o doică, iar recurgerea la serviciile unei femei care locuieşte la ţară s-a generalizat în toată burghezia medie în veacul următor. Efect dublu: bietele femei care îşi alăptează îndelung propriul copil îşi dau laptele la moartea acestuia; astfel, ele câştigă, în afara unui salariu, posibilitatea de a întârzia data unei noi naşteri. Bogaţii, proprietarii în căutare de moştenitori care, dimpotrivă, pun preţ pe familiile prolifice şi fecunditatea soţiilor lor, pot să apropie naşterile copiilor lor, deci să le înmulţească. De altminteri, la începutul secolului al XV-lea, în Toscana, sub acoperişurile celor mai avuţi, putem constata existenţa celor mai mulţi copii. Atunci, patul săracului este mai puţin fecund decât cel al bogatului.

Punctată de naşteri, viaţa fecundă a unei femei adulte căsătorite înainte de optsprezece ani se termină, după cum am spus, cu aproximativ douăzeci de ani mai târziu. Totuşi, din toţi copiii aduşi pe lume, puţini stau împreună, sub acoperişul matern. Maternitatea medievală este ca o linie punctată. Mamele care îşi dau imediat după botez bebeluşul la doică, în afara casei, nu-l recuperează – dacă a supravieţuit – decât după un an şi jumătate sau doi ani. În răstimp, este posibil ca unii dintre fraţii mai mari să fi murit din cauza bolilor sau a epidemiilor de ciumă ce seceră periodic populaţia. Astfel că enormele descendenţe – zece, cincisprezece copii – rămân pur teoretice: ele sunt rodul reconstituirii făcute pe hârtie de istoricii

demografiei! în mişcarea cotidiană a naşterilor şi morţilor, căminele de la sfârşitul Evului Mediu reunesc, în medie, ceva mai mult de doi copii vii, după cum arată recensămintele, iar supravieţuitorii pe care tatăl sau mama îi trec în testament depăşesc arareori acest bilanţ redus.

Din jurnalele de familie reiese faptul că, în clasa negustorilor, cel puţin un sfert din micuţii florentini încredinţaţi doicii mor la aceasta. Mai rău: 45% dintre copiii aduşi pe lume în aceste familii înstărite nu ating vârsta de douăzeci de ani. Moartea dă târcoale noii vieţi şi o pândeşte pe mama care i-a dat naştere. Femeile poate că mor în chinurile facerii mai puţin decât se spune. Totuşi, bogaţii trec atunci printr-unul din momentele cele mai periculoase din viaţa lor: dintre soţiile florentine decedate înaintea soţului, una din trei sucombă aducând pe lume un copil sau moare imediat în urma naşterii. Lor li se adaugă cele care vor purta apoi, ani întregi, o „boală de uter", după cum diagnostichează în 1512 un soţ căruia nefericita consoartă i-a dat cincisprezece urmaşi în douăzeci şi trei de ani; în total, în aceste familii avute, o mamă din şapte sau opt dispare ca victimă a îndatoririlor sale de zămislitoare. Şi, desigur, de cele mai multe ori ia cu sine în moarte copilul nou-născut.

Numai o dată din două, povara sarcinii şi a naşterii dă speranţa de a duce copilul până la vârsta adultă. Înţelegem accentul creştinei

resemnări de care se agăţau părinţii când pierdeau o dată în plus un copil; această resemnare ne face uneori să-i considerăm insensibili cu prea mare uşurinţă. Desigur, trimiterea bebeluşilor imediat după naştere la doică, departe de casă, nu favoriza înflorirea sentimentului matern sau a interesului patern: vestea decesului lor nu destrăma ţesătura de sentimente create de observarea zilnică a dezvoltării copilului, simţăminte pe care le pune în evidenţă, adesea cu putere, amărăciunea tatălui când dispare un copil crescut în căminul părintesc. Cum să nu credem în sinceritatea tatălui micuţei Falchetta Rinuccini,

moartă în 1509 la vârsta de trei ani, când el scrie: „Sunt sigur că s-a urcat la cer” şi se roagă pentru ca „sfânta porumbiţă să intervină pentru noi, prin rugăciunile ei, pe lângă Divina bunătate şi prea blânda ei mamă”; sau cum să nu credem în zbuciumul lui Giovanni Morelli, când, în 1406, moare fiul său de zece ani: „Nu m-am gândit niciodată că, dacă Dumnezeu m-ar despărţi de fiul meu luându-l la El, aceasta mi-ar pricinui, aşa ca acum, o rană atât de dureroasă”. Totuşi, chiar formulele convenţionale şi aride ce însoţesc anunţul decesului la doică nu maschează complet dezamăgirea profundă, frustrarea pe care le trăiau atât de frecvent părinţii, în dorinţa lor de a-şi perpetua cel puţin numele şi neamul: „Fu voia Domnului să-l ia la El pe Luca, la 11 august 1390. Fie ca El să-l fi primit cu binecuvântarea Lui şi a mea”, aceasta este rugăciunea funebră a unui tată, căreia îi seamănă o alta: „Pe data de 14 a acestei luni şi din acest an, doica mi l-a adus mort de la Pian di Ripoli: credem că l-a sufocat. L-am îngropat la San Jacopo *tra le fosse.* Fie ca Dumnezeu să-l binecuvânteze ca şi pe ceilalţi morţi ai noştri”.

În afara mediilor favorizate, care ştiu să-şi exprime speranţele şi chinurile, mărturiile directe despre raporturile dintre părinţi şi copii sunt rare. În imensa majoritate a populaţiei, mamele îşi alăptează nou-născuţii: totuşi, numeroase sunt cele pe care sărăcia, boala, oprobriul public le constrâng să-şi abandoneze, mai devreme sau mai târziu, copilul după naştere. Totuşi, cum să apreciem proporţia reală a abandonului şi cum să-l deosebim de infanticid la sfârşitul Evului Mediu? S-a discutat mult despre existenţa unor practici diferenţiale de infanticid, ce selecţionează, pe marile domenii ale epocii carolin-giene, bebeluşi de sex feminin consideraţi nedoriţi: aşa s-a încercat să se explice dezechilibrul dintre grupurile celor două sexe constatat acolo. Mai târziu, în Evul Mediu central, problema infanticidului şi a abandonului, adesea confundate de criticii lor, rămâne foarte slab documentată. Şi unul, şi celălalt sunt atestate, iar din secolul al XIII-lea, azilurile anumitor oraşe îşi asumă ca nouă misiune

combaterea infanticidului, crimă cu atât mai gravă cu cât interzice pe veci accesul în paradis al copilului mort fără botez; aşadar, aceste instituţii vor primi, pe lângă săraci, pelerini, femei în chinurile facerii, pe orfani şi pe copiii găsiţi. Dar trebuie să aşteptăm ultimele veacuri ale Evului Mediu pentru a întrevedea întinderea şi urmările abandonului

de nou-născuţi, în arhivele din spitale, recensăminte şi în primele fragmente de stare civilă.

Fără a atinge vreodată caracterul masiv al fenomenului din epoca modernă, părăsirea nou-născuţilor pare o practică larg răspândită, cel puţin în oraşe. Este alimentată de graviditatea slujnicelor, libere sau sclave, de sărăcie, cronică sau legată de crize de alimente: săracii îşi lasă copiii legitimi la azilul oraşului, amăgindu-se uneori cu speranţa că îi vor lua înapoi mai târziu şi că azilul are mai multe posibilităţi decât ei de a-i salva de la moarte. Totuşi, mortalitatea este îngrozitoare în primele aziluri specializate, ca acela al *Innocenti* din Florenţa. Abandonarea unui copil înseamnă a creşte probabilitatea ca el să moară de timpuriu – pe scurt, un infanticid amânat, prin care, lăsând pe seama lui Dumnezeu şi a sufletelor miloase salvarea terestră a bebeluşului, părinţii speră să-i prelungească puţin viaţa şi să-i promită viaţa veşnică. Printre *trovatelli,* bebeluşii de sex feminin sunt mai numeroşi: există într-adevăr o discriminare ce dă de la naştere un uşor avantaj băieţilor. Dar este greu să înţelegem motivaţiile inconştiente – niciodată explicitate în biletele prinse de zdrenţele copiilor – care îi determină pe părinţi să-i prefere pe băieţi.

Dacă naşterile nedorite îi determină pe numeroşi părinţi să renunţe la datoria lor de a educa, necesitatea de a alăpta progenitura pune şi ea la încercare simţul responsabilităţii faţă de nou-născut. S-a văzut că doctorii Bisericii încurajează abstinenţa părinţilor în timpul alăptatului. Acest apel la prudenţă şi cumpătare atrage cu încăpăţânare atenţia procreatorilor asupra sorţii copilului

lor şi pregăteşte lent familiile pentru a privi cu mai puţin fatalism destinul individual al urmaşilor lor. Clerul pune accentul şi asupra unui alt aspect al răspunderilor părinteşti. Din secolul al XV-lea, luptând cu mare înverşunare împotriva „oprimării" sugarilor, sufocaţi în patul părinţilor sau al doicii, repetând în faţa părinţilor că sunt atunci vinovaţi de o crimă din neglijenţă şi chiar suspecţi de premeditare, parohii şi confesorii le-au trezit în mod vizibil laicilor, care priveau asemenea accidente cu îngăduinţă sau nepăsare, grija salutară faţă de supravieţuirea bebeluşului.

În concluzie, la sfârşitul Evului Mediu se conturează încetul cu încetul conştientizări ce vor face posibile, mult mai târziu, primele adevărate conduite anticoncepţionale. Paradoxul constă în faptul că la originea acestei treziri a responsabilităţii părinţilor, care îi va determina să rărească naşterile după secolul al XVII-lea, s-a aflat respectul absolut faţă de viaţă predicat de adversarii cei mai hotărâţi ai oricărei practici ce o împiedică să apară.

Din multitudinea de prescripţii şi prohibiţii sexuale ce pretind să încadreze raporturile între bărbaţi şi femei în sânul cuplului, oamenii căsătoriţi de la sfârşitul Evului Mediu reţin mai ales îndemnul la cumpătare, recomandat încă din Antichitate de către „autorităţile".

OMUL MEDIEVAL

medicale celor ce îşi doresc o descendenţă sănătoasă şi numeroasă Ceea ce nu înseamnă că toate căsătoriile sunt de convenienţă, nici e orice pornire pasională a fost alungată din „viaţa familială". Dar idealul căsătoriei reuşite pe care literatura morală sau satirică tinde să-l impună în ultimele trei veacuri ale Evului Mediu deplânge pasiunile exagerate, nestăpânirea dorinţelor, asimilate cu o lăcomie alimentară ce ar distruge echilibrul interior al umorilor. „Foloseşte-te cu moderaţie de soţie şi nu-ţi permite să depăşeşti limitele": acest sfat dat de un florentin fiului său îl va feri de la „a-şi distruge stomacul şi rinichii", de la a face doar fiice sau fii „ofticoşi", de la a trăi el însuşi „în silă, ruşine, melancolie şi tristeţe..."

Într-adevăr, frecventarea corectă a soţiilor presupune totala neîncredere faţă de cerinţele lor. Trupul lor, atât de necesar pentru supravieţuirea neamurilor, este supus unei firi prea nestatornice. Rău cârmuit de judecata incompletă, specifică femeilor, trupul cere de la stăpânul său, soţul, să-i satisfacă în mod prudent şi regulat toate poftele, fără a se lăsa el însuşi prins în vertijul simţurilor: aceasta i-ar spulbera autoritatea…

Autoritatea: un alt cuvânt-cheie aflat la baza viziunii masculine asupra raporturilor între soţi – singura ce ni s-a transmis direct. Primă creaţie, chip al lui Dumnezeu mai apropiat de original, fire mai perfectă şi mai puternică, bărbatul trebuie să domine femeia. Astfel de teme repetate întruna îşi găsesc aplicaţia în câmpul închis al vieţii familiale. Ele justifică, alături de subordonarea feminină, repartizarea sarcinilor ce decurge de aici. Bărbatul are o autoritate „firească" asupra soţiei. Bază teoretică a reflecţiei în numeroase tratate din secolul al XIII-lea încoace, slăbiciunea şi inferioritatea naturii feminine impun, încă din Antichitate, ca domeniul în care femeile dispun de o anumită autonomie să fie bine circumscris.

Desigur, acest domeniu este în primul rând casă, spaţiu în acelaşi timp ocrotit şi închis, iar în casă, anumite spaţii mai secrete: camera evocată mai sus, camera de lucru (unde se brodează, se coase etc), bucătăria uneori izolată, în anumite regiuni, la etaj sau alături de locuinţă. A aduce în casă pe femeia abia căsătorită comportă întotdeauna anumite rituri ce îi confirmă primirea, dar o şi despart de lumea exterioară. Nestatornicia şi slăbiciunea femeii impun protecţie şi supraveghere. Ieşirile din cămin trebuie să se limiteze la drumuri bine controlate: biserică, spălătorie, cuptorul public sau fântână, locuri variabile în funcţie de clasa socială, dar desemnate cu precizie. Aceste locuri stârnesc curiozitatea şi neliniştea bărbaţilor, întrucât cuvintele vehiculate acolo scapă de sub supravegherea lor. O dovedesc texte c*al.'E vangile des quenouilles,* unde se dezlănţuie înţelepciunea de temut a cumetrelor adunate, sau *Les Quinze Joies du mariage,*

când evocă fascinaţia şi dispreţul bărbaţilor faţă de flecăreala femeilor din jurul lăuzei, sau a celor plecate împreună în pelerinaj, sau a celor uneltind pretutindeni spre propria lor pieire.

FEMEILE ŞI FAMILIA

A păzi şi a ţine femeile ocupate în interiorul caselor, acesta este, aşadar, idealul masculin nedesluşit. El impregnează orientarea sarcinilor ce le sunt atribuite. Când soţii *(„des gagneurs")* trebuie să adune din afară bunuri şi bogăţii, poncifurile literaturii medievale despre economia casnică le rezervă tovarăşelor lor de viaţă grija de a păstra şi de a transforma pentru consumul familial, pe măsura nevoilor, produsele pe care ei le strâng la hambar. Administrarea cotidiană a proviziilor, supravegherea şi plănuirea folosirii lor, preparativele legate de întrebuinţarea lor – tot atâtea activităţi în care se pot desfăşura talentele recunoscute ale femeilor, atunci când acestea sunt canalizate prin docilitatea şi moderaţia lor. O soţie bună, o femeie pricepută, blândă şi cumpătată va şti să organizeze circulaţia internă a fluxurilor de bunuri dirijate de bărbat dinspre exterior spre casă.

Rotiţe esenţiale în buna funcţionare socială, femeile care îşi asumă pe de-a-ntregul rolul garantează, aşadar, asimilarea armonioasă a produselor activităţii masculine. Orice exces în consumarea lor afectează tot corpul social şi ansamblul schimburilor. De aceea, legile având drept scop reducerea cheltuielilor şi veghind la păstrarea semnelor ordinii sociale se înverşunează împotriva abaterilor feminine. Fala deşartă, lăcomia, desfrâul sunt păcate nutrite de o dezordine a poftelor pe care viaţa casnică însufleţită de soţii ar trebui, dimpotrivă, să le stăvilească şi să le elimine.

De asemenea, *familia* este un ansamblu de persoane asupra căruia soţia trebuie să vegheze, ordonându-i ritmurile şi activităţile. Mai întâi soţul, care aşteaptă să găsească, la căldura căminului, odihna şi plăcerea băii calde, a mesei servite, a patului făcut când se întoarce istovit de necazurile lui exterioare; apoi, dacă familia este

suficient de înstărită pentru a ţine servitori, soţia are sarcina de a-i dirija şi de a-i „pedepsi” atunci când comportamentul lor riscă să prejudicieze interesele stăpânilor, pe scurt, de a-i face să lucreze întru onoarea casei. Tot ei îi revine, incontestabil, educaţia copiilor mici, o educaţie al cărei motor îl constituie mai degrabă exemplul cucerniciei şi docilităţii sale decât aptitudinea de a-i învăţa rudimentele lecturii. Soţia trebuie să asigure coexistenţa paşnică a tuturor acestor indivizi cu nevoi diferite: ea este stăpâna ordinii casnice, a păcii familiale.

Într-adevăr, pacea ar trebui să facă din casă un reflex al armoniei lumii dacă… dacă, în ciuda frâielor ce i se pun, a predicilor destinate ei, natura feminină n-ar veni pe ascuns să tulbure ceea ce este obligată să promoveze. Căci femeile sunt în mod esenţial făţarnice, nestatornice şi înşelătoare, „iar tot ce duce la mare dezonoare, ruşine, păcat şi cheltuială este dobândit de femei; de la ele vin marile duşmănii, prin ele se pierd marile prietenii”. Reproşul masculin ce li se repetă în chip obsesiv îşi are originea în sentimentul de a fi întotdeauna şmecherit de ele. Limbuţia lor umple calmul casei, îi divulgă secretele în afară; ajutat de nebuna şi egocentrica lor prodigalitate, spiritul lor certăreţ împrăştie într-o mulţime de griji neînsemnate judecata masculină cea mai solidă. Toate aceste ponegriri iau naştere

OMUL MEDIEVAL

dintr-un profund sentiment de eşec, care este măsura iluziilor de stabilitate şi de autoritate domestice atât de îndrăgite de bărbaţii acestor vremuri.

De altminteri, nesubordonarea femeilor nu face obiectul numai al condamnărilor maritale; ea este supusă sancţiunii colective. Abaterile de la ordinea firească a lucrurilor, inversiunile prea şocante ale autorităţii normale sunt pasibile de o judecată şi de o pedeapsă simbolică impuse de comunitate. De la începutul secolului al XIV-lea, primele menţiuni de rituri gen *charivari* atestă controlul public asupra alegerilor matrimoniale: recăsătorirea văduvelor sau, mai general, căsătoriile multiple ale

aceluiaşi individ atrag astfel furia tinerilor asupra cuplurilor considerate nepotrivite sau necugetate.

De-a lungul întregii Europe, ritul călăririi măgarului, în special, vine să pedepsească răsturnările prea vizibile ale rolurilor conjugale: dacă nevasta îşi domină bărbatul, îl repede sau îl duce de nas, soţul sau vecinul va trebui să traverseze satul stând de-a-ndoaselea în şaua ridicolă şi ţinând animalul de coadă. Nesupunerea femeilor pune în joc însăşi ordinea lumii şi dă naştere riturilor în care răscumpărarea trece prin batjocură. Nu există sferă privată în care indivizii să-şi rezolve conflictele fără a ţine cont de intervenţia cenzorilor exteriori.

În schimb, lipsa de docilitate sau duplicitatea copiilor nu determină aceleaşi intervenţii din partea comunităţii. Faptul că fiii pun în cauză puterea tatălui lasă loc mai degrabă tragediei decât deriziunii; această situaţie va face să se întrunească un consiliu al „prietenilor” şi al rudelor, fără a da dreptul străinilor de a se amesteca în treburile familiei în care sunt implicate, de obicei, probleme de moştenire. Morala anecdotelor *(fabliaux)* consacrate conflictelor dintre generaţii are o tonalitate foarte sumbră, cu totul diferită de cea a poveştilor dulci-amărui sau vesele în care femeia îl păcăleşte pe bărbat. Tatălui grăbit să renunţe la bunurile sale şi, prin urmare, la autoritatea lui, în favoarea copiilor, povestitorul îi repetă că „niciodată nu putem avea încredere în ei, întrucât copiii sunt nemiloşi”, sau că „fiul rămâne supus şi foarte ascultător faţă de tatăl său atât timp cât tatăl stăpâneşte peste casa şi bunurile lui; dar când tatăl îi încredinţează fiului puterea de a-i administra averea, fiul pune ochii pe tată, capătă ură pe el şi nu pregetă să-i dorească moartea pentru a nu mai fi nevoit să ţină cont de el”.

Tabloul precedent trimite la idealurile şi neliniştile mai ales ale „bunului gospodar” burghez. Totuşi, pe toată scara socială, femeile nu rămân atât de izolate în casă şi supuse soţilor pe cât şi-ar dori aceştia şi teoreticienii „sfintei economii a cuplului” *(sânta masserizia).* Ţărăncile muncesc din greu la câmp. nevestele de meşteşugar în

prăvălia soţului, pe care o preiau uneori după moartea acestuia. Chiar în interiorul casei senioriale sau burgheze, fetele şi femeile nu sunt lăsate să stea degeaba. În încheiere, trebuie să subliniem un aspect important al activităţii feminine.

FEMEILE ŞI FAMILIA

Educatorii dezvăluie finalitatea muncilor cu acul sau fusul care ar trebui să ocupe întotdeauna timpii morţi ai femeii. Ele trebuie să le imobilizeze corpul, să le îngreuieze mintea, astfel ca aceasta să nu o ia razna în visări primejdioase pentru onoarea lor şi a casei. De la vârsta cea mai fragedă, fetele vor toarce, vor ţese, vor coase şi vor broda fără încetare; li se va acorda cu atât mai puţin timp pentru a se juca, a râde şi a dansa cu cât vor fi de familie mai bună şi înzestrate cu mai multă onoare. Chiar fetele nobile îşi ocupă mâinile şi mintea nebună cu delicate broderii de patrafire şi pentru draperiile din faţa altarelor; ele capătă răsplata măcar în anii de purgatoriu pentru lucrarea lor fără de sfârşit. Pentru a o justifica, este invocat faptul că tatăl trebuie să le asigure o meserie care să le îngăduie să supravieţuiască în caz că ajung la sapă de lemn; totuşi, grija cea mai profundă ce răzbate din aceste texte este aceea de a neutraliza natura feminină, instabilă şi fragilă, încorsetând-o în activităţi neîntrerupte. După Francesco da Barberino, autor al unui fel de tratat de educaţie pentru femei de la începutul secolului al XIV-lea, fiica unui „cavaler cu blazon, sau a unui judecător sau a unui medic cu numeroase titluri, sau a unui alt gentilom ai cărui strămoşi aveau obiceiul, ca şi el însuşi, de a veghea la onoarea lor” va trebui să ştie a „confecţiona pungi pentru ţinut banii, a coase şi a toarce (…) în aşa fel încât, când va fi la casa soţului, să-i treacă melancolia şi să nu stea de pomană, ci să facă ceva folositor”.

Desigur, neîncetata activitate textilă are deopotrivă o funcţie economică. Ea corespunde nevoilor consumului casnic; de asemenea, este orientată spre căutarea câştigurilor exterioare. Printre săraci, mulţi încearcă să-şi echilibreze bugetul precar prin produsul muncilor feminine

sau prin salariile torcătoarelor. După cum o spune nu numai un contribuabil toscan din secolul al XV-lea, unii supravieţuiesc „cu ceea ce scot nevestele de pe urma furcii şi a fuiorului”, iar alţii, „din ceea ce torc fiicele”.

Mai ales înaintea crizelor din secolul al XIV-lea, multe femei exercită o activitate într-un mai mare grad autonomă, în afara familiei. Pentru majoritatea lor, necesitatea de a munci decurge din starea lor matrimonială sau din pierderea protecţiei familiale. Pentru a-şi câştiga zestrea sau trusoul, fetele din familiile sărace lucrează uneori încă din copilărie sau, de cele mai multe ori, din adolescenţă. Văduvele în special, prea ades pândite de singurătate şi sărăcie, vor constitui grosul batalioanelor de lucrătoare. Chiar în clasele înstărite ale societăţii medievale, văduvia le ameninţă pe femei cu o sărăcire şi o declasare rapidă, atunci când nu pot obţine de la moştenitorii soţului respectarea drepturilor lor. Nu numai rudele jecmănesc văduva şi orfanul. „Singurică sunt, rămasă fără prieten”, se plânge într-o baladă celebră prima femeie care a trăit din scris, Christine de Pisan, văduvă la douăzeci şi cinci de ani, cu trei copii. După exemplul său, romanele medievale abundă în sumbre destine de femei singure care trebuie

să supravieţuiască în situaţiile cele mai primejdioase; de altminteri, sunt reprezentate ca fiind întru totul capabile să se descurce.

Femeile fără familie se situează în afara cadrului „natural” atribuit sexului feminin de către societatea medievală. Ele sunt cu atât mai vulnerabile, iar reputaţia lor este din start pătată. Văduve izolate, femei sărace care îşi câştigă pâinea torcând, slujnice, schimnice trăind în afara unei comunităţi religioase, toate sunt suspectate cu repeziciune de conduită nepotrivită şi cu uşurinţă acuzate de prostituţie. Femeile dezrădăcinate care urmează vreun om cucernic de felul lui Robert d’Arbrissel în secolul al XI-lea, întemeietorul unei mănăstiri „mixte” a cărei conducere i-a încredinţat-o unei femei, cele ce se alătură, în secolul al

XIV-lea, cortegiilor de flagelanţi se înscriu în aceste cohorte de femei în cazul cărora situaţia matrimonjală, modul de viaţă şi câteodată autonomia lor economică sunt de ajuns pentru a le desemna drept marginale.

Dispreţul faţă de munca din afara casei, manifestările prea autonome ale devoţiunii, rătăcirea femeilor arată cu prisosinţă că societăţile din amurgul Evului Mediu au conceput cu greutate „condiţia feminină" independent de cadrele căsătoriei. Fără îndoială, în această perioadă cuplul a dobândit o anumită autonomie în interiorul grupurilor de rude: însă viciile şi virtuţile, sarcinile şi comportamentele feminine au fost percepute în raport cu familia, al cărei fundament devine acesta. Femeile au rămas o rotiţă subordonată reproducerii familiale. Totuşi, fără a fi negată, subordonarea a fost mai des justificată, explicitată; pe scurt, discutată. Ea nu a mai fost de la sine înţeleasă.

Referinţe bibliografice

Burguiere, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Maurice şi

Zoneabend, Françoise (coord.), *Histoire de la familie,* Armand Colin.

Paris, 1986, vol. I. De Matteis, Maria Consiglia (coord.), *Ides sulla donna nel Medioevo.*

Fonti e aspetti guiridici, antropologici, religioşi, sociali e letterari della condizione femminile, Patron Editore, Bologna, 1981. Duby, Georges, *Le Chevalier, la Femme et le Pretre. Le mariage dans la*

France feodale, Hachette, Paris, 1981.

Herlihy, David, *Medieval Households,* Harvard University Press, 1985. Nelli, René, *L'Erotique des troubadours,* Privat, Toulouse, 1963 şi 1984. Vetere, Benedetto şi Renzi, Paolo (coord.), *Profili di donne. Mito, immagine, realtà fra medioevo ed era contemporanea,* Congedo Editore.

Galatina, 1986.

Capitolul IX

SFÂNTUL

André Vauchez

Una dintre sarcinile specifice ale istoricului constă în demascarea falselor continuităţi postulate – cel puţin implicit – de limbaj, care, desemnând cu aceleaşi cuvinte realităţi diferite, după epoci, ne pune în situaţia riscantă de a pierde sensul schimbării. Această atitudine vigilentă se impune cu deosebire în domeniul religiei, mai ales când este vorba de catolicism, care are tendinţa de a pune accentul pe continuitatea credinţelor sale fundamentale şi a cadrului său instituţional de-a lungul secolelor. Astfel, avem uneori impresia că ştim ce a fost un episcop din Antichitate sau un preot medieval, referindu-ne la persoanele care exercită astăzi funcţiile respective în Biserică. Dar un asemenea tip de raţionament prin analogie duce cu uşurinţă la anacronism, în măsura în care identitatea vocabulelor ne face să pierdem din vedere mutaţiile ce pot să fi fost considerabile în anumite situaţii.

Problema se pune cu o acuitate specială în cazul sfinţilor, într-adevăr, însăşi natura documentelor pe care suntem obligaţi să ne bazăm pentru a-i studia accentuează şi mai mult riscurile de deformare şi nivelare a realităţii, inerente oricărei cercetări istorice. Vieţile de sfinţi şi culegerile de miracole tind să-i adapteze pe slujitorii lui Dumnezeu la modele corespunzătoare, fiecare în parte, unei categorii recunoscute a desăvârşirii creştine – martiri, fecioare, mărturisitori etc. – şi, dincolo de aceasta, figurii lui Hristos. Orice sfânt şi orice sfântă demni de acest nume au încercat, într-adevăr, încă din timpul vieţii, dacă nu să se identifice cu persoana Fiului lui Dumnezeu, măcar să se apropie cât mai mult de norma absolută. Prin urmare, din acest punct de vedere nu e de mirare că seamănă unii cu alţii şi că minunile ce li se atribuie le evocă pe cele descrise de textele evanghelice, de la înmulţirea pâinilor până la învierea morţilor. Plecând de la povestiri al căror obiectiv propriu-zis este tocmai acela de a „şterge” particularităţile indivizilor şi de a le transforma viaţa în fragmente de eternitate, este greu să ne imaginăm existenţa concretă a acestor personaje, ce se reduce

adesea la o acumulare de stereotipuri. De aceea, hagiografia, apoi o anumită istoriografie au avut tendinţa de a-i prezenta pe sfinţi nu numai ca pe nişte fiinţe de excepţie, ci mai ales ca figuri repetitive în viaţa cărora singurul element susceptibil de variaţie era cadrul spaţio-temporal în care se înscriau, el însuşi definit în mod schematic, asemenea unui decor ce permite punerea în valoare a desăvârşirii eroului sau eroinei.

OMUL MEDIEVAL

La sfârşitul secolului trecut, reacţionând împotriva acelor concepţii care, tot punând accentul pe caracterul atemporal al sfinţeniei, sfârşeau prin a o lipsi de orice dimensiune istorică, un curent critic – al cărui principal reprezentant în Franţa a fost P. Saintyves – a vrut, dimpotrivă, să vadă în sfinţii creştini succesorii zeilor păgânismului. Pe baza anumitor continuităţi cultuale în locuri deja considerate sacre din Antichitate (izvoare, stânci sau păduri), acest autor a afirmat că, sub o pojghiţă de creştinism, s-au prelungit până târziu în Evul Mediu culte închinate de galo-romani unor semizei sau unor duhuri ce întrupau forţele naturii. Chiar dacă unele aparenţe o confirmă uneori, această teză prezintă, la fel ca interpretarea precedentă, neajunsul de a-l scoate pe sfânt din istorie, făcând din cultul său un simplu paravan, în dosul căruia supravieţuiau rituri dintr-un alt ev. Dar a defini cultul sfinţilor în termeni de reminiscenţe duce în mod fatal la transformarea lui într-o formă de superstiţie, concept vag care, în orice caz, nu ar fi suficient pentru a da seamă de locul ocupat de închinarea la slujitorii lui Dumnezeu în universul religios medieval, în plus, o asemenea viziune, sub acoperirea mitologiei sau a etnologiei comparate, ajunge să neglijeze evoluţia foarte profundă marcată de creştinare în domeniul relaţiilor dintre om şi natură. Distrugând pădurile sacre şi înlocuind cultul fântânilor şi al izvoarelor cu acela al sfinţilor, Biserica s-a angajat, de la sfârşitul Antichităţii, într-o întreprindere cu bătaie lungă, al cărei scop era nici mai mult, nici mai puţin decât acela de a antropomorfiza

universul şi de a supune omului lumea naturală. Sfinţii au jucat un rol important în acest proces. O abordare deopotrivă ştiinţifică şi obiectivă a problemei nu va uita să pună în evidenţă acest aspect fundamental al acţiunii lor, aspect prea multă vreme neglijat.

1. Locul sfântului în creştinismul medieval: moştenirea Antichităţii şi a Evului Mediu timpuriu

Nu Evul Mediu a inventat cultul sfinţilor, chiar dacă i-a dat o dezvoltare considerabilă, şi am risca să nu înţelegem nimic din acest aspect fundamental al creştinismului după anul 1.000 dacă nu am ţine cont de moştenirea primelor veacuri.

Martirii mediatori şi patroni într-adevăr, totul decurge din cultul martirilor, care au fost multă vreme singurii sfinţi veneraţi de creştini, păstrându-şi, chiar şi atunci când alte modele se vor fi afirmat, un prestigiu însemnat în Biserică, în ciuda unor analogii superficiale, aceştia din urmă nu aveau nimic în comun cu eroii greci sau romani. În Antichitatea clasică, moartea constituia o graniţă de netrecut între oameni şi zei. Or, în perspectiva

SFÂNTUL

creştină, tocmai pentru că muriseră ca oameni, după exemplul lui Hristos şi spre a rămâne credincioşi mesajului său, martirii aveau apoi acces la slava Paradisului şi la viaţa veşnică. Sfântul este un om prin care se stabileşte un contact între cer şi pământ. Comemorându-i naşterea pe lângă Dumnezeu dincolo de moarte, aniversarea lui este sărbătoarea creştină prin excelenţă, întrucât reînnoieşte demersul salvator al unicului Mediator. Astfel, departe de a constitui moneda măruntă a noii religii sau o concesie făcută de elitele creştine maselor păgâne pentru a le uşura convertirea, cultul martirilor s-a înrădăcinat în ceea ce avea creştinismul mai autentic şi mai original în comparaţie cu celelalte religii concurente de pe atunci.

Ceea ce nu înseamnă că el a inventat totul *ex nihilo* în acest domeniu. Într-adevăr, în Antichitatea târzie persista o credinţă destul de generală în existenţa spiritelor legate de ocrotirea individului: demoni, duhuri,

îngeri etc. Transpunând asupra unor fiinţe umane sfinţii – tipul de relaţii întreţinute de generaţiile precedente cu aceste fiinţe lipsite de trup, câţiva mari episcopi din secolul al IV-lea (ca Paulinus de Nota şi Ambrozie de Milano) au propus credincioşilor şi comunităţilor creştine să ia drept intercesori pe bărbaţii şi femeile care meritaseră, prin credinţa lor eroică, să-l aibă pe Dumnezeu ocrotitor personal. Cultul martirilor s-a „democratizat" prin patronaj, bazat pe aceleaşi noţiuni ca relaţia de clientelă: loialitatea protejatului, „prietenia" şi datoria de a proteja a patronului faţă de cel care i-a cerut sprijinul. Într-o societate ameninţată cu dezintegrarea, unde indivizii erau neliniştiţi la gândul de a-şi pierde identitatea şi libertatea, sfinţii veneau la momentul potrivit pentru a da încredere şi a oferi perspective de mântuire la nivelul vieţii cotidiene.

Printre cele mai discutabile afirmaţii ale istoricului englez P. Brown despre originea cultului martirilor figurează ipoteza potrivit căreia acesta din urmă s-ar fi organizat în plan privat înainte de a fi, într-o a doua etapă, asumat de responsabilii Bisericilor locale, îngrijoraţi să vadă că devoţiunile familiale din ce în ce mai frecvente în jurul mormintelor pun în pericol unitatea comunităţii creştine. În realitate, mărturia arheologiei permite rareori să ne întoarcem în timp dincolo de primele forme de cult, care sunt întotdeauna de tip liturgic. Dar nu este mai puţin exact faptul că episcopii au jucat un rol important în răspândirea cultului martirilor şi i-au atribuit o funcţie esenţialmente ecleziastică, plasându-l sub controlul lor. Aşa se lămuresc, în egală măsură, confiscarea catacombelor romane de către papa Damasus şi „inventarea" relicvelor sfinţilor Gervais şi Protais la Milano, în 385, şi însuşirea lor imediată de către Ambrozie în folosul bisericii episcopale. Devenind *patronus* ceresc al catedralei şi al cetăţii, sfântul întărea prestigiul reprezentantului şi, în curând, al succesorului său în această lume: episcopul. În plus, cu ocazia sărbătorilor – ritmate de calendar – şi a strămutărilor de moaşte,

relicvele făceau obiectul unei cinstiri din ce în ce mai considerabile.

OMUL MEDIEVAL

ceea ce a dat comunităţii urbane privilegiul de a-şi marca unitatea şi de a integra grupurile marginale, ţărăneşti sau barbare. Prin intermediul procesiunilor, noi legături se ţes între oraş şi *suburbia,* unde se găseau cimitirele şi *martyria,* mici sanctuare ce adăposteau relicvele martirilor. Cu ajutorul liturghiei în plin avânt, femeile – care deţin un rol important în cadrul ei – ies din izolare, în vreme ce săracii se desprind de clientelele tradiţionale, în plină criză de la sfârşitul secolului al IV-lea, pentru a intra sub protecţia unui sfânt şi, mai târziu, pentru a intra în *familia* sa. Dar şi cei puternici aveau de câştigat: din această epocă şi până la sfârşitul Evului Mediu, una dintre obligaţiile deţinătorilor puterii, în societatea creştină, va fi aceea de a construi biserici pentru a adăposti relicvele slujitorului lui Dumnezeu, aduse din morminte în altare.

Prestigiul ascetismului: fascinaţia Orientului în vreme ce Occidentul, după încetarea persecuţiilor, trecea într-un mod foarte logic de la cultul martirilor la cel al episcopilor, ocrotitorii şi rânduitorii celor dintâi, Orientul cunoştea o evoluţie foarte diferită, având mai târziu consecinţe profunde asupra ansamblului lumii creştine, într-adevăr, în epoca post-constantiniană, aici au apărut noi tipuri de sfinţi: mărturisitorii credinţei – ca sfântul Atanasie (t 371), care a făcut din Biserica alexandrină vârful de lance al luptei împotriva ereziei lui Arie – şi mai ales asceţii, cei ce căutau în afara lumii o desăvârşire greu de atins în cadrul unei societăţi superficial creştinate, dar cu totul străină de spiritul Evangheliei. Eremiţii din pustia egipteană – dintre care cel mai celebru a fost sfântul Antonie (t 356), eroul Thebaidei – şi stâlpnicii sirieni întruchipează, din secolul al IV-lea, un ideal de sfinţenie menit unui viitor strălucitor: cel al omului lui – Dumnezeu *(vir Dei),* care refuză valorile dominante ale vremii (putere, bogăţie, bani, viaţă urbană) pentru a se refugia în

singurătate şi a duce acolo o viaţă în întregime religioasă, adică dedicată penitenţei şi mortificărilor. Aşa cum ne este prezentat în cele mai vechi texte hagiografice (cum ar fi *Vitae patrum),* slujitorul lui Dumnezeu dobândeşte tocmai în pustie puterile pe care le exercită apoi în folosul omenirii, înfruntând ispitele de tot felul ce îl asaltează. Într-adevăr, cu mare repeziciune şi în pofida tuturor strădaniilor lor de a-şi ascunde charisma, aceste personaje au devenit celebre în urma renunţărilor excepţionale pe care şi le impuneau. Părăsind lumea culturii pentru cea a naturii, ei se hrăneau aproape exclusiv cu plante sălbatice consumate crude şi nu îşi îngrijeau deloc trupul. Încălcind limitele condiţiei umane în materie de alimentaţie, somn şi chiar – la stâlpnici de echilibru şi mişcare, ei le apăreau contemporanilor drept fiinţe extraordinare. Dar spre deosebire de ceilalţi marginali cu care semănau în anumite privinţe, stăruinţa lor în rugăciune şi intimitatea cu Dumnezeu nu numai că îi apărau de nebunie, dar le aduceau, în ochii

SFÂNTUL

celor ce îi vedeau trăind, un deosebit prestigiu de ordin supranatural, dreaptă răscumpărare a unei existenţe sacrificate.

Concepţiile orientale asupra sfinţeniei au fost repede cunoscute şi răspândite în întreaga lume romană. Sub înrâurirea lui Hilaire de Poitiers şi a prietenilor aquitani ai sfântului Ieronim, urmaţi apoi de Cassian de Marsilia şi de călugării provensali din Lerins, influenţele ascetice venite din Egipt şi Siria au pătruns în Occident în a doua jumătate a secolului al IV-lea şi au obţinut un succes reflectat de opera hagiografică cea mai importantă, *Vita Martini (Viaţa sfântului Martin de Tours,* mort în 397), scrisă de Sulpicius Severus la începutul secolului al V-lea. Această operă, ce avea să marcheze profund hagiografia medievală, îşi propune, într-adevăr, să-şi înfăţişeze eroul ca pe un Antonie al Occidentului. Aici triumfă idealul de perfecţiune al ascetismului galo-roman conceput, după expresia lui Paulinus de *Nota* (*Ep.* 2, 12), ca un „martiriu

nesângeros”. La fel ca schimnicii din pustia Egiptului, slujbaşul panonic a fost iniţiat în ştiinţa ascezei de către un „abate”, în ocurenţă Hilaire de Poitiers, şi a trăit la Liguge o experienţă de eremitism cenobitic. Devenit episcop de Tours în 371, el porneşte cu energie lupta împotriva tuturor formelor răului: erezia ariană, păgânismul rural, cultul falşilor martiri veneraţi pe alocuri de popor, fiind susţinut în acţiunea sa misionară de numeroase miracole. Dar tocmai prin aceste ultime aspecte, *Vita Martini* se desprinde de modelele sale orientale: viaţa dusă de Martin este una „mixtă”, în măsura în care a fost, deopotrivă, un călugăr iubitor de singurătate şi un apostol implicat în evanghelizare. În plus, spre deosebire de hagiografia orientală, ai cărei eroi sunt rareori preoţi, Sulpicius Severus pune accentul pe dimensiunea sacerdotală a personajului său – iar mănăstirea din Marmoutier, întemeiată de el pe malurile Loarei, a fost o pepinieră de episcopi. Astfel, de la origine, sfinţenia occidentală capătă un caracter ecleziastic, care a deosebit-o de cea a Orientului, unde, în afară de câţiva mari prelaţi, clericii nu au fost consideraţi personaje charismatice.

Sfinţii apărători ai poporului şi întemeietori de biserici într-adevăr, de la sfârşitul secolului al V-lea, locurile şi persoanele în care era concentrată puterea spirituală nu mai sunt aceleaşi în cele două părţi ale vechiului Imperiu Roman, ce evoluează de acum încolo în direcţii diferite: pe când în Orient prestigiul sacru al împăratului, conducător al poporului creştin, sporea în paralel cu prestigiul eremiţilor şi al călugărilor, în Occidentul bântuit de invadatorii germanici şi împărţit în mai multe regate barbare, episcopii, păstrătorii relicvelor şi apărătorii cetăţilor, devin figurile centrale ale vieţii bisericeşti. Fie că este vorba de sfântul Leon la Roma, de sfântul Aignan la Orléans sau de sfântul Didier la Cahors, şeful Bisericii locale se situează încă din timpul vieţii în prim-planul actualităţii

politice, sociale şi religioase şi tinde în mod firesc să

rămână, după moarte, referinţa obligatorie prin intermediul căreia oraşul îşi manifestă unitatea şi voinţa colectivă de a trăi. A trecut vremea martirilor; cea a eremiţilor de tip oriental nu va fi fost, în Occident, decât o modă literară, iar penitenţii singuratici şi săraci vor fi în curând rău văzuţi de o Biserică ierarhică ce concepe practica ascetismului numai în cadrul monahismului cenobitic.

În vreme ce sfântul din Antichitatea târzie era un adept al vieţii pasive *(vita passiva),* căutând desăvârşirea prin renunţarea la lume, Occidentul din Evul Mediu timpuriu a fost marcat cu precădere de figurile unor conducători religioşi şi ale unor întemeietori profund angajaţi în viaţa activă. Într-adevăr, pe atunci Biserica devenise animatoarea societăţii, în special în oraşe, unde episcopii buni se distingeau prin râvna lor în apărarea locuitorilor împotriva arbitrarului regelui şi al agenţilor săi. Reprezentant al lui Dumnezeu într-o societate profană şi brutală, sfântul prelat din această vreme apare, înainte de orice, ca omul milei active şi eficace. Ajutându-i pe săraci, el luptă împotriva oprimării şi a încălcărilor dreptului; el devine astfel un sprijin contra arbitarului pentru populaţiile civile şi nu ezită să-i ameninţe cu pedeapsa divină pe mai-marii lumii. Evoluţia s-a tradus în fapte prin stabilirea dreptului de refugiu în biserici, spaţii de libertate unde fugarii se aflau sub protecţia relicvelor acelui slujitor al lui Dumnezeu care era venerat acolo. Ea a fost favorizată de trecerea în sarcina Bisericii a ceea ce am putea numi, în termeni moderni, servicii sociale: aziluri *(xenodochia)* şi ospicii, case pentru copii găsiţi, liste – sau registre – de săraci asistaţi de comunitatea locală. Dar intervenţia sfinţilor se exercită în principal în asistenţa acordată prizonierilor, transformaţi adesea în robi: sfinţi asemenea lui Césaire d’Arles sau Germain din Paris şi-au vândut vesela preţioasă şi chiar podoabele ecleziastice pentru a răscumpăra prizonieri, iar această trăsătură a milosteniei pare să fi fost unul din elementele aşa-numitei *fama sanctitatis* ce nu a întârziat să-i însoţească. Nu numai

prizonierii de război erau vizaţi: Viaţa sfântului Didier de Cahors (t 655) ni-l înfăţişează deschizând porţile închisorilor, fără a face deosebire între vinovaţi şi nevinovaţi şi asumându-şi răspunderea de a-i reintegra în viaţa socială pe cei cărora le-a redat astfel libertatea, determinându-i să se boteze dacă nu erau botezaţi şi împărţindu-i între bisericile şi mănăstirile sale. Unii misionari – ca sfântul Amand (f 679) – nu ezitau să-i educe pe sclavii eliberaţi, pentru a face din ei clerici sau călugări. Firește, în aceeaşi epocă, abaţii şi episcopii se numărau printre cei mai mari proprietari de *servi,* dar posibila contradicţie între cele două atitudini nu era percepută pe atunci.

Chiar dacă sfântul devine o salvare pentru dezmoşteniţii şi victimele nedreptăţii, totuşi el nu se erijează – cu excepţia câtorva „martiri" preponderent politici, ca sfântul Leger d'Autun (t 678) – în adversar

SFÂNTUL

al puterii pământeşti. Dimpotrivă, una din caracteristicile epocii este simbioza între clasele conducătoare ecleziastice şi laice. Uneori, s-a folosit termenul de *hagiocraţie* pentru a desemna perioada cuprinsă între sfârşitul secolului al VI-lea şi sfârşitul secolului al VIII-lea, într-atât sunt de numeroşi sfinţii asociaţi – câteodată foarte strâns – cu puterea, ca sfântul Eloi în Franţa sau sfântul Grigore cel Mare la Roma, care a luat locul autorităţii imperiale, foarte slabe, şi s-a ocupat de apărarea şi administrarea oraşului. Este vorba aici de un caz-limită, iar la nord de Alpi situaţia era vizibil diferită: nu personalul bisericesc are acces la putere, ci aristocraţia francă, anglo-saxonă sau germanică îşi întind stăpânirea asupra Bisericii, ajutând-o în acelaşi timp să se implanteze în regiunile rurale ce scăpaseră până atunci de influenţa lor şi animând acţiunea de creştinare dusă în rândurile popoarelor germanice – încă păgâne – de către misionari ca sfântul Bonifaciu în Thuringia şi sfântul Corbinien de Freising în Bavaria.

Principala consecinţă a strânsei colaborări între cler

şi mediile conducătoare a fost, după cum a arătat K. Bost, legitimarea religioasă a situaţiei sociale de excepţie a aristocraţiei în raport cu ceilalţi oameni, liberi sau nu. Credinţa apărută atunci, potrivit căreia un sfânt nu poate fi decât nobil, iar un nobil are mai multe şanse de a deveni sfânt decât nimeni altul, nu era – cel puţin la origine – o suprastructură ideologică impusă de clasele dominante sau de Biserică. Ea îşi avea obârşia în convingerea – comună creştinismului din Antichitatea târzie şi păgânismului germanic şi împărtăşită deopotrivă de dominatori şi dominaţi – că desăvârşirea morală şi spirituală putea anevoie să se dezvolte în afara unui neam ilustru. De unde legătura strânsă ce se stabileşte în epoca respectivă – devenind apoi un loc comun hagiografic extrem de greu de pus în discuţie – între sfinţenie, putere şi nobleţea sângelui.

Prima consecinţă a afirmării sfântului nobil – *Adelheilige* – a fost excluderea oamenilor de origine socială obscură de la căile regale ale sfinţeniei pe care le constituiau pe atunci episcopatul şi demnitatea abaţială. Vreme îndelungată, oameni simpli – masa anonimă de şerbi lipsiţi de spirit şi libertate, în ochii aristocraţiei – nu vor mai putea accede la onoarea altarelor decât prin viaţa eremitică, iar aceasta nu a fost prea răspândită în Occident până în secolul al XI-lea. Într-o societate în care sărăcia şi asceza extremă erau marginalizate, slujitorii lui Dumnezeu păstraţi în amintire după moarte au fost mai ales întemeietorii de biserici sau mănăstiri, recunoştinţa clericilor şi a călugărilor manifestându-se prin redactarea unei *Vita* sau prin instituirea unui cult în cinstea lor. De altfel, familiile nobile le-au stimulat râvna, împărţindu-le chiar ele relicvele celor mai iluştri membri ai lor. Aşa au făcut, de pildă, primii carolingieni cu strămoşul lor, sfântul Arnulf, episcop de Metz (j cca. 640), sau cu sfânta Gertrude de Nivelles (t 659), fiica intendentului palatului Pepin de Landen şi

a sfintei Itte, sora sfintei Begga. La aceste personaje,

atât masculine, cât şi feminine, şi prin intermediul biografiilor lor se exprimă o nouă concepţie asupra sfinţeniei, bazată pe o naştere ilustră, exercitarea autorităţii şi deţinerea de bogăţii adesea considerabile, puse în slujba răspândirii credinţei creştine. Câteodată, mai ales la bărbaţi, se adăugau frumuseţea fizică şi prestanţa, precum şi o deosebită afabilitate în relaţiile sociale. Suntem foarte departe de idealul ascetic al secolului al V-lea şi chiar mai departe de sfinţii de la începutul creştinismului.

În ansamblu, Occidentul avea să moştenească de la Evul Mediu timpuriu o întreagă serie de reprezentări mentale în domeniul sfinţeniei, ce nu vor fi decât lent şi parţial repuse în discuţie de-a lungul secolelor următoare. Printre trăsăturile fundamentale figurează preponderenţa masculină (90% dintre sfinţii epocii respective sunt bărbaţi), preponderenţa adulţilor – pe atunci copilăria nu trezea vreun interes deosebit – şi în special legăturile strânse între naşterea aristocratică şi desăvârşirea morală şi religioasă.

2. De la sfinţenia ca funcţie la urmarea lui Hristos

Regi sfinţi şi călugări angelici (secolele X-XI)

În acest context religios foarte particular, reflectare a unei societăţi nobile pe cale de a se afirma şi a strânsei alianţe între Biserică şi putere ce caracterizează epocile carolingiană şi postearolingiană, apar primii regi sfinţi. În Evul Mediu timpuriu existaseră deja câţiva sfântul Sigismund (t 523), rege al burgonzilor, care s-a dezis de arianism şi a întemeiat abaţia de la Saint-Maurice d'Agaune, în Valais, sau sfântul Edmond (t 839), rege al regatului East-Anglia, asasinat de danezi şi considerat apoi martir al credinţei creştine. Dar în afara celor câteva cazuri particulare, prestigiul conferit de sfinţenie nu i-a interesat câtuşi de puţin pe suveranii din Occident, atât timp cât s-au putut bizui pe menţinerea unei sacralităţi păgâne sau magice legate de puterea regală sau de anumite însuşiri ale deţinătorilor ei, ca părul lung la merovingieni. În schimb, noile dinastii instituite în Europa

între secolele al VIII-lea şi al X-lea – Carolingieni, Ottonieni, Capeţieni etc. – au preferat să se sprijine pe Biserică în dorinţa lor de legitimare. În acest scop, ele au reînnoit tradiţiile imperiului creştin, aşa cum supravieţuiau ele în Bizanţ, şi le-au completat cu ritualul ungerii şi al încoronării pus la punct în Spania pentru consacrarea regilor vizigoţi. Prin mirul primit în acea zi, regele se deosebea de aristocraţia laică şi înclina de partea aşa-numiţilor *oratores,* devenind un fel de „episcop din exterior" căruia Biserica se străduia să-i orienteze şi să-i moralizeze faptele. Atât în

SFÂNTUL

Anglia, cât şi pe continent, în jurul funcţiei regale s-a dezvoltat o întreagă ideologie a lui *rexjustus,* foarte marcată de influenţa Vechiului Testament. Expresia ei cea mai reuşită o găsim în *Viaţa capeţianului Robert cel Pios* (f 1031), scrisă de călugărul Helgaud de Fleury, care, trecând peste viaţa matrimonială foarte complexă şi puţin edificatoare a suveranului, a pus accentul pe aspectul liturgic al regelui-preot. Dacă nu este calificat drept sfânt, totuşi Robert apare, în acest text celebru pe bună dreptate, ca un intercesor privilegiat între oameni şi Dumnezeu, care îi acordase favoarea de a vindeca în chip miraculos scrofulele prin simpla putere a atingerii regale. Aşa a început în Franţa tradiţia regilor taumaturgi, atât de bine analizată de M. Bloch. În aceeaşi epocă, în ţările periferice ale Occidentului recent creştinate, procesul de sacralizare a puterii regale a căpătat forma unei sanctificări personale a anumitor suverani. A fost cazul în special pentru unii care au murit de moarte violentă în circumstanţe tragice, ca sfântul Venceslas (t 929) în Boemia, asasinat la ordinul mamei şi al fratelui său, ori sfântul Olav în Norvegia, ucis în 1030 în bătălia de la Stiklestad. În veneraţia care a înconjurat rapid aceste personaje, este foarte greu să desluşim ceea ce ţine de o sacralitate păgână şi de intervenţia Bisericii. De exemplu, Olav era ultimul descendent al dinastiei Yngling, ce se pretindea de origine divină, dar a fost şi artizanul

creştinării Norvegiei. În orice caz, clericii l-au prezentat ca pe un martir, asimilat cu Hristos prin moartea sângeroasă şi prin minunile care i-au urmat. Mai târziu avea să devină sfântul naţional al ţării sale, iar la sfârşitul Evului Mediu va fi considerat *rex perpetuus* al acesteia. Alături de Suedia şi Danemarca, unde întâlnim până în secolul al XIII-lea multe cazuri similare, trebuie să menţionăm mai ales Ungaria, unde dinastia Arpadienilor şi-a păstrat, după convertirea la creştinism, prestigiul sacral deţinut în epoca păgânismului: din 1083, Biserica a recunoscut sfinţenia regelui Ştefan (t 1038), care şi-a făcut poporul să se boteze, şi pe cea a fiului său Imre (t 1031), cărora li se adaugă ceva mai târziu regele Ladislau (t 1095). În Anglia, cultul regelui anglo-saxon Eduard Confesorul (t 1066) a luat o dimensiune naţională, începând din secolul al XII-lea, când Plantageneţii au încercat să introducă, după modelul Franţei, ideea unei regalităţi sacre şi taumaturgice. Chiar în regiunile centrale ale creştinătăţii, unde tipul sfântului rege a rămas o excepţie, au existat tentative mai mult sau mai puţin reuşite de a crea o „aură" de sfinţenie în jurul unor prinţese, ca regina Matilda (t 968), soţia lui Henric I, în onoarea căreia au fost scrise, în Saxa, în epoca ottoniană, două *Vitae* succesive, sau împărăteasa Adelaida (t 999), văduva lui Otto I, canonizată de Urban al II-lea în 1097. Ivite în urma întâlnirii dintre voinţa de autocelebrare a neamului proprie dinastiilor ajunse pe culmile puterii şi recunoştinţa pe care călugării sau călugăriţele ardeau de nerăbdare să şi-o manifeste faţă de binefăcătoarele lor, asemenea culte constituie expresia unei societăţi în care Biserica accepta să-i sanctifice pe

strămoşii regelui pentru a-i apăra legitimitatea şi a consolida o putere ameninţată, în anumite cazuri, de ascensiunea feudalităţii.

Chiar pe vremea când se afirma cu succes acest tip de sfinţenie foarte lumească, printre clerici se dezvoltă un ideal ce pune în valoare profesiunea monastică şi face din mănăstire anticamera paradisului. Astfel de concepţii nu

erau noi, dar au dobândit o credibilitate reală din momentul în care monahismul benedictin, sub acţiunea unor fermenţi spirituali foarte activi, a început să se reformeze. Restaurarea a trecut prin reinstituirea practicii religioase regulate, în special în domeniul liturghiei, şi prin exaltarea virginităţii, considerată drept punctul central al desăvârşirii creştine. Călugării sunt sfinţi la modul colectiv întrucât se roagă şi sunt neprihăniţi. Făcându-i asemănători cu îngerii şi contrastând cu moravurile puţin edificatoare ale clerului secular, această existenţă le-a atras bunăvoinţa credincioşilor. Adevărat soldat al lui Hristos *(miles Christi),* călugărul, după Odón de Cluny, împlineşte, prin renunţarea la orice proprietate particulară, la violenţă şi la viaţa sexuală, taina milosteniei, iar prin sacrificiul său face posibilă mântuirea omenirii păcătoase. Anticipare a împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ, mănăstirea constituie locul prin excelenţă al sanctificării. Nu întâmplător, marii abaţi clunisieni, ca sfântul Bernard mai târziu, au încercat să-i atragă pe toţi oamenii, clerici sau laici, la care descopereau remarcabile calităţi umane şi religioase; câteodată, acest fapt nu convenea anumitor papi sau episcopi, deoarece ei îi vedeau retrăgându-se la mănăstiri pe cei mai buni creştini de care Biserica ar fi avut nevoie.

În climatul spiritual foarte marcat de cenobitismul benedictin, este normal ca personajele care au reţinut cu precădere atenţia contemporanilor lor să fi fost reformatori ai monahismului ca Gerard de Brogne (t 959), cel care a restaurat mănăstirea cu acelaşi nume din Hainaut, preafericitul Jean de Gorze (t 974) în Lorena şi mai ales marii abaţi de la Cluny, sfântul Odilon (t 1048) şi sfântul Hugues (t 1108), sub conducerea cărora congregaţia burgundă a atins apogeul. Dar pentru a da o idee exactă despre strălucirea sfinţeniei monastice, s-ar cuveni să adăugăm la aceste personalităţi majore numele câtorva zeci de bărbaţi şi, într-o mai mică măsură, de femei care au marcat prin intensitatea vieţii lor spirituale o anumită abaţie sau un anumit priorat1. Ar trebui mai ales

să subliniem extraordinarul impact al idealului monastic asupra tuturor celorlalte forme de viaţă creştină, de la cea a episcopului şi a preotului până la cea a laicilor, după cum o dovedeşte exemplul sfântului Geraud d'Aurillac (t 909), un conte din Auvergne pe care biograful său, Odón de Cluny, îl face să se comporte ca un călugăr rătăcit în lume.

Unul dintre factorii principali ai succesului deosebit cunoscut de modelul monastic în Evul Mediu timpuriu constă în aceea că el

SFÂNTUL

1. Mănăstire condusă de un prior (n.t.).

corespundea perfect ideii pe care oamenii de atunci şi-o făceau despre sfinţenie, ce reprezenta pentru ei o problemă a „profesioniştilor". Oare nu doar fiii sfântului Benedict trebuiau să se comporte în permanenţă ca nişte oameni religioşi, spre deosebire de credincioşi şi chiar de clerici, care nu erau astfel decât într-un mod mai mult sau mai puţin episodic? Oare rugăciunile şi sacrificiul euharistie dăruit de ei spre mântuirea sufletelor nu urcau zi şi noapte spre tronul lui Dumnezeu? De aceea masele, simţindu-se descalificate *a priori* în cursa pentru sfinţenie, lăsau asupra lor grija de a asigura funcţia de mediere între cer şi pământ, în lipsa căreia nicio societate nu putea supravieţui, în opinia oamenilor din această epocă.

Pe urmele lui Hristos: viaţă apostolică şi desăvârşire evanghelică (secolele XII-XIII)

Totuşi, de la sfârşitul secolului al XI-lea, modul de viaţă al benedictinilor clasici a făcut obiectul unor critici aspre, iar spiritele cele mai severe au căutat alte căi de sanctificare, în special eremitismul, care a cunoscut pe atunci un avânt remarcabil. Acest fapt corespundea nu doar unei nevoi de diversificare a experienţelor religioase, nevoie absolut firească într-o societate care, renunţând la o îndelungată închidere în sine, cunoştea o rapidă expansiune în domeniile demografic, economic şi cultural. De fapt, în profunzime, se modifică însăşi natura sfinţeniei: într-adevăr, ea încetează a mai fi rodul contemplării tainei infinite a unui Dumnezeu cu totul altul şi aproape

inaccesibil, spre a deveni o imitare a lui Hristos, „imagine vizibilă a unui Dumnezeu invizibil”, care trebuie urmat pas cu pas pentru a accede într-o zi la veşnicia preafericită. Transformarea legată de redescoperirea vieţii lăuntrice a avut consecinţe foarte profunde în domeniul spiritual. Chiar dacă, în secolul al XII-lea, monahismul a rămas calea regală ce trebuia urmată pentru a ajunge la desăvârşire, totuşi el a suferit influenţa noului climat şi s-a străduit să răspundă mai bine aspiraţiilor religioase ale epocii. Clunisienii au pus accentul exclusiv pe aspectele liturgice şi eshatologice ale vieţii religioase şi, de aceea, li s-a reproşat că au exclus înfruntarea lumii prin muncă şi apostolat. Revenind, cu Câteaux, la litera şi spiritul regulii stabilite de sfântul Benedict, sfântul Bernard vede în călugăr, înainte de orice, un penitent care a părăsit lumea pentru a-şi plânge păcatele. Nu este vorba doar de o reînnoire a austerităţii în raport cu abandonarea disciplinei, reală sau presupusă, de la Cluny: în spiritualitatea noilor ordine monastice şi canonice create la începutul secolului al XII-lea, ascetismul nu este decât punctul de plecare al unui proces – cele şapte trepte ale iubirii – care îi va îngădui călugărului să ajungă treptat la îndumnezeire, din care abatele de Clairvaux face punctul final al itinerarului spiritului spre Dumnezeu.

OMUL MEDIEVAL

SFÂNTUL

Permanenţa formelor instituţionale ale monahismului şi a idealurilor monastice nu trebuie să ne disimuleze profunzimea mutaţiei produse în această epocă. Dacă numărul sfinţilor sporeşte considerabil în Occident, aceasta se întâmplă nu numai din cauză că bărbaţii şi femeile din secolele XII-XIII au căutat desăvârşirea cu mai multă pasiune decât predecesorii lor. Înainte, un om nu putea deveni sfânt decât în cadrul unui *ordo,* în principal *ordo monasticus,* având în sine o valoare sanctificatoare, sau prin îndeplinirea perfectă a datoriei, ceea ce era valabil numai pentru regi, regine şi, mai general, pentru deţinătorii puterii. Însă noua mentalitate ce se afirmă pune

accentul pe necesitatea unui angajament personal al individului: la cistercieni sau la premontrezi, nu mai sunt acceptaţi copii sau laici donatori de bunuri către Biserică, ci numai „convertiţi”, adică adulţi care au ales în mod voit să-l urmeze pe Hristos *(sequela Christi).* Aşadar, sanctificarea devine, înainte de orice, o aventură personală şi o exigenţă interioară, resimţită sub forme diferite în funcţie de persoane şi locuri, dar supusa în toate cazurile imboldurilor iubirii.

Repercusiunile noii stări de spirit au fost considerabile: „A-l urma despuiat pe Hristos despuiat” – potrivit formulei după care s-au inspirat predicatorii itineranţi ca sfântul Giovanni Gualbert în Italia (t 1073) sau Robert d’Arbrissel în Franţa (t 1116) – însemna într-adevăr să trăieşti în sărăcie şi asceză, să te pui în slujba sărmanilor şi a leproşilor, să le aduci pe prostituate pe calea cea bună. Săracii de bunăvoie erau ridicaţi în slăvi. În plus, din raţiuni proprii Bisericii, papalitatea, prin Grigore al VII-lea, a subliniat caracterul malefic al puterii pământeşti şi le-a reproşat împăraţilor şi regilor comportamentul lor prea puţin creştinesc. Chiar dacă toţi clericii au fost departe de a urma aceste căi extreme, puterea laică a ieşit desacralizată din lupta pentru investitură şi singurii suverani recunoscuţi de Biserică au fost cei care, ca Ludovic cel Sfânt (t 1270), i-au favorizat acţiunea, dând în acelaşi timp exemplul în materie de cucernicie şi morală personală. A *contrario,* declinul sfinţeniei ca funcţie este atestat prin aceea că, în 1166, canonizarea lui Carol cel Mare-efectuată de un antipapă la insistenţele lui Frederic I Barbarossanu a fost niciodată ratificată de Biserica romană.

Evoluţia spre o spiritualizare accentuată a noţiunii de sfinţenie a fost accelerată prin dezvoltarea procedurii de canonizare, care a ajuns să-i rezerve papei dreptul exclusiv de a decide ca ultimă instanţă în acest domeniu, fapt petrecut la începutul secolului al XIII-lea. Nu era vorba doar de o victorie a centralizării romane sau de o problemă de disciplină ecleziastică. Într-adevăr, stăpânirea pusă de

Sfântul Scaun pe cauza sfinţilor a fost însoţită de instituirea unui control asupra puterilor şi miracolelor slujitorilor lui Dumnezeu, supuşi unei cercetări atente din partea curţii pontificale, după ce au fost atestate de cei care i-au cunoscut sau au beneficiat de intervenţia lor, în cadrul unui proces de canonizare. De acum încolo, în Occident vor exista două categorii de sfinţi: cei care, fiind aprobaţi şi recunoscuţi ca atare de papă, pot face obiectul unui cult liturgic, şi ceilalţi, care vor trebui să se mulţumească doar cu o venerare locală.

Or, după cum dovedesc canonizarea sfântului Francisc din Assisi şi aceea a sfântului Dominic, întemeietorii ordinului fraţilor minoriţi şi, respectiv, cel al fraţilor predicatori, adepţi ai sărăciei mendicante, Biserica s-a străduit să promoveze în secolul al XIII-lea tocmai noul model de sfinţenie apostolică şi evanghelică, bazat pe idealul urmării lui Hristos *(sequela Christi).* Dar, în funcţie de regiuni, această aspiraţie s-a întrupat în tipuri umane foarte diferite: la nord de Alpi, legătura existentă din Evul Mediu timpuriu între naştere aristocratică, putere şi sfinţenie a rămas foarte puternică, iar ierarhia terestră coincide aproape perfect cu ierarhia celestă. Desigur, un număr crescând de laici şi de femei şi-au câştigat în această epocă slava altarelor, dar cei mai mulţi au fost regi ca Ludovic cel Sfânt, împărătese ca soţia lui Henric al II-lea, Cunegunda, canonizată în 1200, sau prinţese ca sfânta Elizabeta de Thuringia (t 1231), fiica regelui Ungariei, Andrei al II-lea, şi a sfintei Edwiga (1243), ducesă de Polonia. Chiar şi atunci când vor fi prevalat noile valori religioase de smerenie şi sărăcie răspândite de ordinele mendicante, prejudecata favorabilă nobleţei se va menţine, iar recrutarea noilor sfinţi va rămâne extrem de elitistă din punct de vedere social, astfel că hagiografii din aceste regiuni se vor strădui mereu să-i înzestreze cu o origine ilustră pe slujitorii lui Dumnezeu a căror naştere era obscură sau nesigură.

Cu totul altfel stăteau lucrurile în aceeaşi epocă în ţările mediteraneene şi, mai ales, în Italia, unde proporţia

de sfinţi originari din clasele conducătoare este mult mai puţin ridicată. Numeroşi în secolul al XIII-lea în Franţa şi Anglia, sfinţii episcopi dispar în această perioadă din sfera în care opinia publică meridională îşi găsea eroii. În schimb, *vox populi* s-a orientat aproape exclusiv spre bărbaţi şi femei care nu s-au remarcat prin exercitarea unei funcţii sau printr-o naştere ilustră, ci prin încercările îndurate din dragoste de Dumnezeu şi de aproapele. Aici, cu unele excepţii, nu se mai pune problema morţii violente şi a vărsării de sânge. Pentru ca o faimă de desăvârşire să ia naştere, importante sunt, înainte de toate, lipsurile şi suferinţele suportate în mod voit de slujitorii lui Dumnezeu. Sfinţenia mediteraneană se defineşte ca un tip de viaţă şi un model de comportament bazate pe sărăcie şi renunţare. Dar de-acum încolo este vorba de un ascetism de conformitate, ce tinde să-l facă pe om asemănător cu Hristos, „cel ce n-avea unde să-şi pună capul”, şi cu victima vrednică de milă a Calvarului. Sfântul Francisc (t 1226), Săracul din Assisi şi stigmatizatul de la Alverno, a dus cu siguranţă cel mai departe strădania de a actualiza mesajul evanghelic într-o

existenţă pământească, până la a reproduce Patima lui Hristos în propriul trup. Viaţa lui constituie expresia deplină a noii concepţii asupra sfinţeniei, rod al unei experienţe lăuntrice şi al unei iubiri ce se străduia să regăsească în toate făpturile, şi în special la cele mai nenorocite, chipul lui Dumnezeu.

În ţările mediteraneene, perceperea imediată a sfinţeniei pe baza unei identificări cu Hristos îndurător şi răbdător s-a efectuat în folosul unor categorii foarte diverse: eremiţi şi schimnice, pelerini rătăcind pentru Dumnezeu şi murind pe drum, întemeietori de aziluri şi ospicii, binefăcători ai săracilor ca sfântul Omobono din Cremona (t 1197), primul sfânt laic, nenobil, canonizat (1199). Prin intermediul faptelor de milostenie, numeroşi laici din medii modeste sau burgheze îşi atrag onorurile cultului local. Dar, până şi în regiunile situate la nord şi

vest de Alpi, unde modelele aristocratice păstrau o preponderenţă strivitoare, conţinutul experienţei trăite de sfinţi evoluează considerabil în raport cu epoca anterioară. O comparaţie între două sfinte prinţese – una din secolul al XI-lea, cealaltă din secolul al XIII-lea – ne permite să surprindem mutaţia produsă în acest interval: pe la 1105, călugărul Turgot a scris *Viaţa sfintei Margareta,* regina Scoţiei (t 1093), străduindu-se să arate că ea a meritat să fie venerată pentru comportamentul exemplar ca soţie, mamă şi suverană, lăudând-o pentru sfaturile bune date soţului şi copiilor săi şi pentru ajutorul acordat fără rezerve oamenilor Bisericii. Cu mai puţin de un veac şi jumătate mai târziu, sfânta Elizabeta (t 1231), soţia landgrafului Ludovic al IV-lea de Thuringia, a devenit celebră în toată Germania – şi nu numai – pentru milostenia sa. Dar, în afara originii lor aristocratice, cele două femei – atunci când le cercetăm cu atenţie biografia – nu au prea multe în comun: prinţesa maghiară nu a întemeiat nicio abaţie, nicio biserică, ci un azil pentru săraci. Înainte de a rămâne văduvă, a dus, într-adevăr, viaţa unei suverane, dar numai în aparenţă, căci participa la ospeţe fără să mănânce nimic şi lua resturile pentru a le împărţi săracilor. Spre indignarea celor din anturajul său, refuza chiar să se atingă de alimentele provenite de pe domeniile unde puterea seniorială se exercita în chip nedrept. După moartea soţului, nu s-a lăsat până ce nu şi-a părăsit castelul familial din Wartburg şi chiar propriii copii, pentru a trăi în aceleaşi condiţii ca bolnavii şi leproşii, în folosul cărora şi-a cheltuit toată averea şi pe care i-a slujit cu propriile-i mâini până la moarte. Astfel apare limpede procesul de interiorizare a sfinţeniei, bazată de acum încolo – dincolo de diferenţele de mediu social – pe o comună pietate faţă de umanitatea lui Hristos şi pe dorinţa de a-l urma, imitându-l.

SFÂNTUL

Cuvântul inspirat: mistici, profeţi şi predicatori (secolele XIV-XV)

De la sfârşitul secolului al XIII-lea, curentul

evanghelic – care cu câteva veacuri mai înainte se identificase cu ordinele mendicante-a intrat în conflict cu Biserica, după cum o dovedeşte revolta călugărilor franciscani împotriva papalităţii. Aceasta a renunţat la un ideal devenit suspect, ale cărui teme au fost în parte reluate de mişcări eretice, ca aceea a lui Fra Dolcino, sau de contestatari izolaţi. Cu Avignon, procesul de clericalizare a Bisericii şi transformarea ei în aparat de putere s-au accentuat şi mai mult. Ca urmare, se constată apariţia unor noi forme de sfinţenie, în afara unei instituţii din ce în ce mai puţin capabile să răspundă aspiraţiilor religioase ale credincioşilor. În acest context trebuie situate avântul misticii – care s-a afirmat din a doua jumătate a secolului al XIII-lea în Germania, Flandra şi Italia, înainte de a se extinde la ansamblul creştinătăţii în jurul anului 1300 – şi mai ales ascensiunea profetismului vizionar, a cărui influenţă nu a încetat să sporească profitând de crizele consecutive Marii Schisme din 1378.

Aspectul cel mai remarcabil al mişcării este, fără îndoială, locul deţinut de femei, în special de laice. Excluse de la funcţia cuvântului în sânul Bisericii, ele şi-o arogă în virtutea elecţiunii divine. Plasându-se sub îndrumarea unui confesor sau director de conştiinţă, de foarte multe ori ele nu au întârziat să inverseze relaţia de autoritate în folosul lor, făcându-i pe aceştia din urmă secretarii sau purtătorii lor de cuvânt. Cazurile cele mai vechi de sfinţenie feminină vizionară sunt cele ale Margaretei de Cortona (t 1297), Clarei de Montefalco (t 1308) şi Angelei de Foligno (1309). Este semnificativ că niciuna dintre ele nu a fost canonizată în Evul Mediu, deşi s-au bucurat – atât în timpul vieţii, cât şi după moarte – de un mare prestigiu spiritual, chiar în măsura în care ele prelungeau, transpunându-le într-un alt registru, intuiţiile fundamentale ale franciscanismului. În orice caz, cu ocazia procesului de canonizare a sfintei Clara de Montefalco, în Umbria, fenomenele paramistice şi viziunile au fost luate în considerare pentru prima oară de Biserica romană şi au dat loc unei cercetări speciale. Dincolo de toate motivele de circumstanţă pe care le

putem găsi în fiecare caz particular, eşecul lor este cauzat, fără îndoială, de neîncrederea inspirată clericilor de aceste femei; afirmând că unirea cu Dumnezeu în fuziunea plină de dragoste a dorinţelor era posibilă încă de aici, de pe pământ, ele riscau să-i deposedeze de rolul lor de intermediari obligatorii între oameni şi lumea cealaltă. Aspectul profetic al sfinţeniei feminine s-a accentuat în cursul secolului al XIV-lea, după cum constatăm la sfinte ca Brigitte de Suedia (t 1373) – care, din 1343, a primit şi a făcut cunoscute revelaţii cu privire la caracterul urgent al întoarcerii

I

OMUL MEDIEVAL

papalităţii la Roma, la reforma Bisericii şi convertirea credincioşilor – sau sfânta Catherina de Siena (t 1380), care a urmărit cu înflăcărare aceleaşi obiective.

Oricât de diverse au fost sensibilităţile şi culturile lor, aceste femei – şi multe altele, mai puţin cunoscute, cu o faimă locală – au procedat în acelaşi fel: nu au încercat să se adreseze mulţimii, ci să promoveze reformele la vârful ierarhiei. De unde aspectul socialmente elitist al intervenţiilor lor, care au luat forma unor apeluri adresate oral şi în scris papilor, suveranilor şi mai-marilor acestei lumi. În majoritatea cazurilor, chiar dacă le critică neajunsurile, vizionarele nu pun în cauză instituţiile existente, ci se străduiesc să le aducă în situaţia de a-şi îndeplini menirea: papa să nu se lase acaparat de problemele politice şi de grijile puterii pământeşti! Regele Franţei să nu-şi piardă din vedere misiunea sacră, în pofida obiecţiilor aduse de sfetnicii răi! Prin intermediul cuvântului inspirat se exprimă un evanghelism care, întrucât nu-şi mai găseşte locul în structurile ecleziastice şi sociale, încearcă să devină operant prin intervenţia pe lângă vârfurile ierarhiei. Toate aceste sfinte aşteaptă de la recurgerea la papă şi la suverani o concentrare a energiilor creştinătăţii – slăbită de războaiele interne – şi un salt spiritual care să permită realizarea, într-un sfârşit, a reformei Bisericii; deşi toată lumea o considera de dorit,

reforma apărea, în concepţia oamenilor, drept imposibilă. Pentru a-şi impune convingerile, trimisele cereşti dispuneau numai de două arme: ameninţarea cu mânia lui Dumnezeu, sătul de păcatul oamenilor şi de trădarea clericilor, şi invocarea dragostei nesfârşite şi îndurătoare a Mielului jertfit, care şi-a vărsat sângele pentru mântuirea omenirii. Ele s-au slujit de acestea cu un succes inegal, dar este neîndoielnic faptul că, în creştinătatea timpului – în curs de dezmembrare şi secularizare –, au jucat rolul extrem de important de mărturisitori ai puterii spirituale care le-a adus un prestigiu considerabil. Pentru Biserică, era primejdios să se permită dezvoltarea sfinţeniei în afara ei şi chiar întoarcerea acesteia împotriva sa, prin criticarea repetată a insuficienţelor sale. De aceea, de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi în special în secolul al XV-lea, asistăm la o recucerire a opiniei publice de către elementele cele mai dinamice ale clerului, chiar pe terenul pe care se situaseră profeţii şi vizionarii: cel al cuvântului, devenit o miză fundamentală într-o societate unde masele jucau un rol tot mai important, dar rămâneau în mare măsură excluse din lumea scrisului şi a lecturii. Dacă analizăm lista principalilor sfinţi de la sfârşitul Evului Mediu, suntem frapaţi în mod inevitabil de locul ocupat de predicatorii renumiţi ai epocii: Vicente Ferrer (t 1419), Bernardin din Siena (t 1444), Giovanni de Capistrano (t 1456), Jacques de la Marche (t 1476) etc, toţi proveniţi, de altminteri, din ordinele mendicante şi legaţi de mişcarea de respectare a normelor religioase care le regenerase pe acestea din urmă după crizele din secolul al XIV-lea. Desigur, nu era vorba de o noutate absolută.

SFÂNTUL

Iar în secolul al XIII-lea, Biserica deja canonizase oratori ca sfântul Anton de Padova, la fraţii minoriţi, şi sfântul Petru Martirul, la predicatori, însă, în secolul al XV-lea, fenomenul capătă o amploare fără precedent: în întregul Occident, cu excepţia câtorva eremiţi, predicatorii sunt singurii religioşi care au trezit entuziasmul mulţimilor, punându-şi viaţa şi puterile în slujba

cuvântului. Străbătând Occidentul, din Aragón în Bretagne şi din Italia în Polonia şi Croaţia, aceşti religioşi se deosebeau net de clerul cu **care** erau obişnuiţi credincioşii: deplasându-se din oraş în oraş în cea mai mare sărăcie, ei aveau totuşi timpul de a se face cunoscuţi de ascultători, căci uneori le consacrau un întreg ciclu de predici – de exemplu, de-a lungul postului Paştelui –, ceea ce le permitea să se familiarizeze cu problemele unui oraş sau altul şi ale locuitorilor. Mai mult decât la predici, intervenţiile lor ne fac să ne gândim la spectacole mari, bine puse la punct, adevărate *„meetings”* sau şedinţe de *„happening”* în care erau în acelaşi timp organizatori şi vedete. În general, ei vorbeau în aer liber, din înaltul unei estrade construite anume pentru asemenea ocazie şi erau însoţiţi de confesori ce îşi exercitau puterea de a absolvi păcatele – rezervată episcopilor sau papei – şi, uneori, de trupe de penitenţi. Îndeplinind un fel de pelerinaj ispăşitor, convertiţii din ajun se consacrau exerciţiilor de flagelare şi devoţiune înainte ca oratorul să ia cuvântul. Acesta trata despre marile adevăruri necesare mântuirii, dar din perspectivă mai degrabă morală decât dogmatică. Preocupaţi să impresioneze şi să emoţioneze auditorii foarte largi, predicatorii îşi dădeau silinţa, înainte de orice, de a-i face pe credincioşi să devină conştienţi de păcatele lor şi de a-i aduce la căinţă. În caz de succes, predicatorul cerea semne concrete ale revirimentului spiritual efectuat sub îndrumarea sa, iar misiunea se termina adesea cu un autodafe, prilej cu care erau arse pe rug jocurile de noroc şi gătelile nefolositoare ale femeilor. Însă dorinţa de convertire nutrită de aceşti sfinţi mergea dincolo de morala individuală: conştienţi că trăiesc într-o lume unde moravurile erau puţin influenţate de mesajul creştin, ei s-au străduit să introducă Evanghelia în viaţa socială. De aceea, nu ezitau să joace rolul de „împăciuitori”, reconciliind familiile duşmane şi clanurile rivale, şi să lupte împotriva relelor care i-au lovit pe săraci şi marginali. În urma predicărilor lor, au fost create aziluri pentru bolnavi şi mai ales case de amanet pentru a lupta

împotriva cămătăriei. Spre a da acestor iniţiative garanţii de stabilitate, slujitorii lui Dumnezeu au pus adesea în discuţie puterile publice, determinând aprobarea de către municipalităţi a noi regulamente sau statute comunale mai conforme cu etica creştină, în special împotriva luxului neruşinat al bogaţilor şi contra practicilor comerciale şi financiare ilicite ale burgheziei de afaceri. Astfel, în zorii Timpurilor moderne, sfinţenia creştină relua tradiţia de acţiune socială şi de călăuzitoare din Evul Mtsliu timpuriu, ocultată de-a lungul câtorva secole de prestigiul idealurilor monastice şi spirituale.

OMUL MEDIEVAL

Pentru a da o idee exactă asupra reprezentărilor sfinţeniei la sfârşitul Evului Mediu, nu este totuşi posibil să ne limităm la personajele care au beneficiat de onorurile canonizării, căci, în această epocă şi în acest domeniu, apar serioase discordanţe între ierarhia ecleziastică şi credincioşi: papalitatea a avut tendinţa de a rezerva slava altarelor unui număr mic de sfinţi aleşi pe sprânceană, al căror cult nu a obţinut întotdeauna succesul scontat; cât despre popor, acesta era spontan înclinat să venereze bărbaţi, femei sau copii, al căror principal merit era acela de a fi pierit pe nedrept de moarte violentă. Printre „sfinţii nevinovaţi” se cuvine să acordăm un loc special pretinşilor „martiri” ai evreilor, deosebit de numeroşi în Anglia şi în lumea germanică, precum tânărul Werner de Bacharach (f 1287), extrem de popular din valea Rinului şi până în Ţările de Jos în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, sau Simon din Trento (t 1475), al cărui cult, larg răspândit în regiunile alpine şi în nordul Italiei, a stârnit controverse în rândurile clerului. În general, Biserica romană a refuzat atunci toate formele de sfinţenie legate de vărsarea de sânge. Dar ea a neglijat şi figurile situate în inima devoţiunii, cum a fost cea a simţului pelerin şi taumaturg, al cărui prototip cel mai celebru a fost, la vremea respectivă, sfântul Roch, invocat împotriva ciumei începând de la mijlocul secolului al XV-lea. În vreme ce bisericile şi capelele se înălţau pretutindeni în cinstea

acestui personaj a cărui biografie rămâne învăluită în mister, a trebuit să se aştepte secolul al XVII-lea pentru ca papalitatea să-l înzestreze cu un statut canonic în regulă. Semn că, la sfârşitul Evului Mediu şi în ciuda controlului crescând exercitat de cler în acest sector, poporul a rămas creator de sfinţi.

3. *Funcţiile sfinţilor în creştinătatea medievală*

Un mort excepţional

Pentru majoritatea oamenilor din Evul Mediu, mai ales anterior secolului al XIII-lea, un sfânt este înainte de orice un mort ilustru, a cărui istorie nu era cunoscută cu precizie, dar despre care se ştia că îndurase în timpul vieţii tot felul de persecuţii şi suferinţe din dragoste de Dumnezeu. De unde importanţa fundamentală a trupului – singurul punct comun între slujitorii lui Dumnezeu şi credincioşii care îi venerau – în dezvoltarea cultelor şi a legendelor. Într-adevăr, împotriva lui s-au înverşunat călăii şi uneori chiar sfinţii: dezmembrat, mutilat de răutatea paginilor sau de patima atotdistrugătoare a asceţilor, el îşi regăsea după moarte o misterioasă integritate, semn de elecţiune divină. În Evul Mediu, sfinţenia este înainte de toate un limbaj al trupului, un discurs al „cărnii nepăsătoare”, pentru a relua fericita expresie a lui P. Camporesi.

SFÂNTUL

În această privinţă, este semnificativ că, în 1387, un sinod de la Poitiers a considerat utilă luarea de măsuri împotriva „oamenilor simpli care, la instigarea unor necredincioşi, au căpătat obiceiul de a adora trupurile morţilor regăsite intacte şi de a le venera ca şi cum ar fi vorba de nişte sfinţi”. Chiar pentru clericii epocii, buna conservare a trupurilor după moarte era un criteriu necesar – dar nu suficient – pentru ca unui om să i se poată atribui titlul de slujitor al lui Dumnezeu. În afară de nedescompunere şi de mireasmă, rămăşiţele sfinţilor posedau capacitatea miraculoasă – pe care o împărtăşeau numai cu ostia sfinţită – de a putea fi împărţite fără a-şi pierde din eficacitate, adică din puterile acordate de

Dumnezeu cu ocazia morţii lor benefice. Acestea erau, la nivelul mentalităţii comune, fundamentele implicite ale cultului relicvelor, părţi dintr-un trup sacrificat şi fragmentat care, după exemplul celui al lui Hristos, nu înceta să fie izvor al vieţii şi făgăduinţă de regenerare. În acest context trebuie să ne situăm pentru a înţelege importanţa mutărilor şi a furturilor de moaşte în viaţa religioasă medievală. Multă vreme, din aceste transferuri sau deplasări – însoţite uneori de înşelăciune, ba chiar de violenţe – au fost reţinute numai aspectele pitoreşti. De fapt, ele ocupau un loc central în societatea timpului, în măsura în care posedarea unui trup sfânt – şi, pe cât posibil, a mai multora – era o necesitate vitală pentru colectivităţi, atât laice, cât şi ecleziastice. Sfinţii înşişi erau conştienţi de acest lucru şi, adesea, alegeau să-şi aştepte sfârşitul fie la locul naşterii, fie acolo unde credeau că prezenţa rămăşiţelor lor ar putea exercita o influenţă binefăcătoare.

Astfel, eremitul italian Giovanni Bono (1249), după ce şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii în apropiere de Cesena, în Romagna, atunci când şi-a simţit sfârşitul aproape, s-a întors în oraşul natal Mantova, din credinţă faţă de patria sa şi pentru a combate – prin iradierea postumă a moaştelor sale – pe ereticii care, pe atunci, deţineau poziţii solide în acea zonă. În acelaşi spirit, legendele medievale abundă în episoade în care rămăşiţele unui sfânt opun o fermă rezistenţă, devenind brusc foarte grele, la încercarea de transferare dezaprobată de acesta din urmă. În realitate, singurul criteriu absolut în domeniu era succesul sau eşecul: mutarea sau furtul relicvelor puteau fi întotdeauna justificate, indiferent de intenţiile iniţiale ale slujitorilor lui Dumnezeu, prin aceea că persoanele care le deţineau la origine le-au lăsat fără cinstirea cuvenită, într-un loc nedemn. În acest caz, a le duce în altă parte era o manifestare de pietate mai degrabă lăudabilă decât reprobabilă. În secolul al XIII-lea, chiar atunci când papalitatea a afirmat cu Inocenţiu al III-lea că „falsitatea sub vălul sfinţeniei nu trebuie tolerată” şi

a încercat să impună un minimum de disciplină în această privinţă, rezultatele nu au fost nici pe departe la înălţimea aşteptărilor. Când credincioşii considerau că sfinţii nu aveau parte de o veneraţie suficientă, ei erau convinşi că aveau întru totul dreptul de a le scoate la lumină moaştele şi că

acesta era un act de pietate; de altfel, veneraţia era o noţiune vagă ce justifica eforturile depuse pentru a pune stăpânire pe relicve prin mijloace paşnice sau cu forţa.

Asemenea concepţii au fost cu atât mai stăruitoare cu cât aveau rădăcini mai adânci în cultura folclorică, al cărei ecou deformat, dar persistent îl regăsim în hagiografie, în special în unele *Vieţi* de sfinţi în limba vulgară a secolelor al XII-lea şi al XIII-lea. Slujitorul sau slujitoarea lui Dumnezeu apar aici ca nişte eroi neschimbaţi în timp, înzestraţi de la naştere cu toate perfecţiunile şi purtând permanent în ei harul divin; anii petrecuţi în mijlocul oamenilor le permit doar să se facă recunoscuţi ca sfinţi prin manifestarea virtuţilor şi puterilor lor taumaturgice. Este semnificativ că autorii acestor texte au preferat aproape întotdeauna să celebreze meritele unor personaje îndepărtate în timp şi spaţiu, punând accentul pe aspectele stranii, chiar neomeneşti din viaţa lor. Într-adevăr, răspunzând aşteptării publicului lor, autorii încercau să evoce figuri admirate fără încetare, dar care nu puteau fi cu niciun chip imitate, tocmai pentru că desăvârşirea lor consta în abstinenţă: aşa cum îl înfăţişează această literatură, sfântul se înfrânează de la toate plăcerile celorlalţi oameni, practicând castitatea şi ascetismul la un nivel hiperbolic şi trăind în goliciune trupească şi renunţare. De aceea, la nivel popular, arhetipul sfinţeniei va rămâne eremitul, om al privaţiunii şi al sărăciei. În faţa unei desăvârşiri de neatins, masele reacţionează în calitate de consumatoare: potrivit aşteptărilor lor, omul lui Dumnezeu trebuie să ofere omenirii aflate în păcat şi suferinţă bucuria harurilor pe care i le-a adus jertfa sa. 1 este văzut, înainte de toate, ca un intercesor căruia îi

revine sarcina de a-i ocroti pe cei ce îl invocă. Cel puţin până în secolul al XIII-lea, clericii împărtăşeau această convingere şi scriau *Vieţi* ale sfinţilor şi Cărţi de miracole cu scopul de a răspândi faima vreunui sanctuar şi de a întări credinţa maselor.

O mântuire accesibilă

Din secolul al XII-lea – şi chiar din secolul al XI-lea în Italia –, o mutaţie lentă, dar profundă a început să afecteze reprezentările sfinţeniei, în legătură cu transformările culturale şi religioase petrecute atunci în Occident: alături de cultul relicvelor, a cărui modă nu a încetat până la Reformă, se dezvoltă forme de devoţiune consacrate unor bărbaţi şi femei cărora opinia publică le-a acordat titlul de sfinţi în mod spontan, ţinând seama de viaţa lor. Oamenii nu se mai mulţumesc să venereze intercesori faimoşi sau necunoscuţi a căror viaţă s-a derulat în veacuri îndepărtate şi în ţinuturi misterioase: ei manifestă un interes din ce în ce mai mare, îndeosebi în ţările mediteraneene, faţă de figurile familiare şi recente. Sfântul nu se reduce la un trup înzestrat cu puteri extraordinare; el se defineşte mai întâi ca o fiinţă vie. Mai mult decât cultul martirilor, axat pe

SFÂNTUL

moartea slujitorilor lui Dumnezeu, noua concepţie reia tradiţia sfântului Antonie, a Părinţilor pustiei şi a penitentelor care, de la Maria Magdalena la Thaïs şi Pelagia, au fascinat spiritele în lumea bizantină şi în Orientul creştin. De aceea, să nu ne mirăm când găsim, printre cei recunoscuţi ca sfinţi în Occident după anul 1.000, numeroşi eremiţi ca sfântul Romuald şi sfântul Giovanni Gualbert în Italia şi, în general, asceţi şi convertiţi al căror mod de viaţă i-a adus în atenţia credincioşilor.

Sfântul viu era recunoscut în primul rând pentru că a îmblânzit în el natura, ceea ce îi dădea în schimb o putere supranaturală asupra forţelor naturii şi animalelor. Astfel, eremiţii fac să ţâşnească un izvor lângă chilia lor şi să

înflorească o bucată de lemn uscat înfiptă în pământ. Ei trec prin foc fără să se ardă şi, la un simplu semn, păsările care tulburau cu trilurile lor slujba religioasă amuţesc. Regăsim aici, subiacent, un model antropologic comun unor religii diferite – în special islamul –, în mod fundamental lipsit de orice conotaţie morală sau idee de exemplaritate, referinţa creştină fiind adesea asigurată în hagiografie doar printr-o asimilare a renunţărilor ascetice ale slujitorului lui Dumnezeu cu suferinţele lui Hristos. Nu este sigur că această apropiere a fost făcută spontan de mulţimile ce năvăleau pentru a-l vedea şi a-l atinge. Dacă modelul a cunoscut pe atunci un asemenea succes, faptul se datorează în primul rând eficacităţii lui: punându-şi puterea supranaturală în slujba oamenilor şi cu precădere a celor defavorizaţi, bolnavii şi prizonierii, sfântul apare înainte de orice drept persoana medierilor reuşite. Prin exorcism, alungă diavolii şi îi reintegrează pe marginali şi excluşi în grupurile lor de origine. Fiindcă are prestigiu şi inspiră teamă, el pune capăt răzbunărilor, îi împacă pe duşmani şi restabileşte buna înţelegere acolo unde domneau ura şi vrajba. Dar dacă am vedea în el doar un negociator abil, potolind discordiile prin iscusinţa lui, ar însemna să-i micşorăm rolul. În realitate, autoritatea lui ţine simultan de felul său de viaţă şi de exterioritatea lui în raport cu cei care îi solicitau intervenţia. Proveniţi adesea din elita socială şi culturală, oamenii lui Dumnezeu erau în orice caz străini de umanitatea obişnuită. Făcându-i „inumani”, asceza îi detaşa şi mai mult de aceasta. Ei rup legăturile familiale şi economice care îi unesc cu lumea, evită compania femeilor ce ar fi putut contribui la a-i fixa într-un loc bine determinat; de aceea, apar în ultimă instanţă ca singurele persoane absolut libere şi independente în sânul unei societăţi adesea paralizate de tensiuni interne şi contradicţii. Prin urmare, nu e de mirare că, pentru aceasta din urmă, ei au constituit deseori ultima scăpare în caz de dificultate sau criză. Oameni de credinţă angajându-şi întreaga viaţă într-un rămăşag, ei oferă prin simpla lor prezenţă un leac Pentru

nelinişte şi un răspuns la nevoia de certitudine manifestată de cei ce li se adresează. La acest nivel intervine dimensiunea religioasă a sfinţeniei: de la slujitorii lui Dumnezeu se aştepta cu adevărat să-şi consacre energia supranaturală acumt, aţă în ei pentru

restabilirea relaţiilor normale între oameni, precum şi între oame: şi natură, acolo unde le-a distrus diavolul. Prin miracol, ordinea lumii, tulburată de păcat, va fi reinstaurată. Căci la rădăcina răului se afla aproape întotdeauna o greşeală pe care, prin luciditatea lor spirituală, sfinţii o desluşeau şi o puneau în evidenţă. Când păcatul era prea adânc înrădăcinat, ei se mulţumeau să prevadă şi să anunţe catastrofele pe care acesta nu întârzia să le atragă după sine la timpul cuvenit. De aceea, omul lui Dumnezeu este, în mod indiso-ciabil, un taumaturg şi un profet deopotrivă.

Astfel, sfinţii – morţi sau vii – constituiau pentru credincioşi un sacru accesibil, independent de orice mediere clericală, de vreme ce, pentru a beneficia de virtutea *(virtus)* lor, era suficient să meargă la sălaşul lor când erau încă în viaţă sau la mormântul lor după moarte, în curând – în orice caz, începând cu secolul al XIII-lea –, nici măcar nu va mai fi necesară deplasarea la un sanctuar pentru a fi ascultată rugăciunea: o simplă invocaţie, urmată de un legământ implicând făgăduirea unei ofrande, va fi suficientă pentru a stabili între credincios şi protectorul său ceresc o relaţie de natură să-l facă pe cel dintâi să beneficieze de intervenţia celui de-al doilea. Dar când recurgeau la un sfânt viu, aşa cum se întâmpla din ce în ce mai frecvent, mai ales în ţările mediteraneene, oamenii îşi asumau riscul de a-l vedea pe omul lui Dumnezeu încercând să meargă mai departe de cererile de vindecare şi ocrotire pe care i le adresau. În general, credincioşii refuzau să se lase purtaţi pe acest teren, după cum o dovedeşte reacţia unui notar plecat să-l întâlnească pe sfântul Pietro del Morrone (viitorul Celestin al V-lea, t

1294) în singurătatea lui din vârful munţilor Abruzzi: „Să ne ocupăm numai de motivul venirii mele” – i-a răspuns el sec eremitului care, ştiind că avea de-a face cu un desfrânat notoriu, încerca să aducă în discuţie viaţa lui. În ochii solicitantului, funcţia unui sfânt era aceea de a vindeca, şi nu de a converti. Dar, pentru interlocutorul său, puterea taumaturgică al cărei deţinător era reprezenta un dar de la Dumnezeu, şi nu un privilegiu personal. De aceea, se străduia să subordoneze acordarea favorii cerute la renunţarea de către vizitator la anumite comportamente reprobabile din punct de vedere moral. Astfel, cu ajutorul unor asemenea întâlniri, vedem conturându-se întrebuinţarea pastorală a sfinţeniei ce se va dezvolta în ultimele veacuri ale Evului Mediu.

Ajutoare pentru Biserică şi pilde pentru credincioşi în momentul în care creştinătatea occidentală a conştientizat faptul că sfinţii nu erau doar făcători de miracole sau moaşte formând averea unui sanctuar sau altul ci, după expresia sfântului Toma, „templele şi mijlocitorii Sfântului Duh”, cinstirile şi cultul închinate lor au căpătat o altă semnificaţie, care nu le-a eliminat pe cele precedente, ci li s-a adăugat. Unul dintre textele cele mai remarcabile

SFÂNTUL

”.

În această privinţă este bula de canonizare a sfântului Dominic, din 1234. Într-adevăr, papa Grigore al IX-lea trece aici în revistă diferitele categorii de slujitori ai lui Dumnezeu care s-au succedat de la începuturile creştinismului. El începe prin a evoca pe martiri, „cei ce au dat Bisericii, infinit sporite, copii din toate naţiile de pe faţa pământului”. Dar cum, după aceea, „trufia a venit imediat după apariţia mulţimii şi răutatea libertăţii”, Dumnezeu i-a adus atunci la viaţă pe sfântul Benedict şi fiii săi, a căror trupă a „restabilit, prin fericita societate bazată pe o coabitare plină de har, binele vieţii comune, pierdut din vedere din cauza mulţimii prea mari”. Totuşi, cu timpul, monahismului benedictin primitiv secătuindu-i puterea, Dumnezeu, „ca pentru a-şi reface oastea obosită”,

a trimis apoi ordinele de la Câteaux şi Fiore, care au reîntronat în toată puritatea sa proslăvirea divină. Dar acest lucru nu a fost de ajuns pentru a stăvili înaintarea răului, aşa că „la ceasul al unsprezecelea, când ziua se îngână cu noaptea [...], Dumnezeu a trezit duhul sfântului Dominic şi i-a dat forţa şi privilegiul divinei predicări. La vederea sa, toată secta ereticilor începu să tremure, în vreme ce Biserica credincioşilor tresări de bucurie". În ciuda unei anumite emfaze specifice acestui gen de documente pontificale, textul conţine afirmaţii foarte importante despre rolul sfinţilor în viaţa Bisericii. Să reţinem mai întâi că pentru acest papă, care i-a cunoscut personal pe sfântul Francisc şi pe sfântul Dominic, principala manifestare a sfinţeniei celui din urmă constă în crearea unei mişcări religioase. În ochii săi, ordinul fraţilor predicatori reprezintă însăşi milostenia sfântului Dominic realizată în timp şi spaţiu. De aceea, el pune accentul nu atât pe calităţile personale ale sfântului Benedict, ale sfântului Bernard sau ale sfântului Dominic, cât pe fecunditatea şi repercusiunile istorice ale acţiunii lor.

Conştiinţa valorii ecleziastice a sfinţeniei exista deja în Antichitatea creştină, dar din perspectiva unei anumite Biserici particulare, căreia un martir sau un episcop îi devenea, după moarte, ocrotitor recunoscut. Din secolul al XIII-lea, Biserica universală, condusă de Vicarul lui Hristos, îşi rezervă dreptul de a canoniza. Pentru ea, apariţia de noi sfinţi în sânul său constituia o mare mângâiere, la o vreme când mulţi afirmau că a dat greş în misiunea ei şi preferau să urmeze învăţăturile „desăvârşiţilor" cathari sau ale predicatorilor valdezi. De aceea, papalitatea s-a străduit să răspândească în întregul Occident cultul noilor martiri ca sfântul Thomas Becket (t 1170), arhiepiscop de Canterbury, asasinat în catedrala sa de zbirii regelui Henric al II-lea, şi inchizitorul dominican sfântul Petru Martirul, ucis în apropiere de Milano în 1252 în exerciţiul funcţiunii, precum şi cultul sfântului Francisc din Assisi (t 1226), pe care biograful său Ţommaso da Celano nu ezită să-l califice drept „noul evanghelist", într-

adevăr, numeroşi creştini – atât clerici, cât şi laici – au văzut în viaţa celui din urmă venirea „vremurilor noi”, expresie ce desemna deopotrivă prezentul cel mai actual şi săvârşirea istoriei lumii. Căci.

OMUL MEDIEVAL

În concepţia contemporanilor, Săracul din Assisi, la fel ca sfântul Dominic de altminteri, a apărut nu ca un simplu sprijin al instituţiilor bisericeşti, ci ca un reformator şi chiar mai mult: înnoitorul străvechii sfinţenii creştine care, preluând mesajul evanghelic, inaugura o nouă şi ultimă etapă în istoria mântuirii. De altfel, în interiorul ordinului fraţilor minoriţi, unii nu au ezitat să-l considere drept al doilea Hristos (*alter Christus)* pe stigmatizatul din La Verna.

În general, sfinţii sunt percepuţi ca indivizi a căror venire „la momentul potrivit” a jucat un rol providenţial pentru Biserică; nu întâmplător iconografia medievală s-a complăcut ulterior în a ilustra tema viziunii papei Inocenţiu al III-lea, care zăreşte în vis un călugăr (după caz sfântul Francisc sau sfântul Dominic) ţinând cu propriile forţe basilica din Lateran ameninţată cu ruina. Hagiografia a suportat şi ea consecinţele noii concepţii asupra sfinţeniei, deşi cu întârziere şi încetineală. De acum încolo, în curentele sale cele mai „moderne”, ea urmăreşte să ilustreze ideea că fiecare sfânt are o misiune istorică constând în a surprinde şi a domina anumite nevoi ale timpului său din punctul de vedere al veşniciei şi prin experienţa lui hristică. Aceasta este, de pildă, semnificaţia ultimă a sărăciei franciscane care, în faţa avariţiei şi trufiei noii lumii – cea de la oraş şi a economiei negustoreşti –, reafirmă întâietatea darului şi a renunţării, în noua hagiografie care se dezvoltă începând din secolul al XIII-lea – al cărei prototip este oferit de *Viaţa beghinei mistice Marie d’Oignies* (t 1213), operă a lui Jacques de Vitry, ca şi de primele biografii ale sfântului Francisc –, accentul este pus mai degrabă pe viaţa slujitorilor lui Dumnezeu decât pe miracolele lor. Ideea că ei sunt fiinţe imitabile are treptat câştig de cauză asupra admiraţiei uşor terifiate ce

marcase până atunci relaţiile dintre credincioşi şi ocrotitorii lor cereşti cărora le cereau implorator intervenţia. Punând astfel de texte la dispoziţia clericilor şi, prin intermediul lor, a credincioşilor, biografii îşi propun să le ofere mijloacele de a accede la sfinţenie, conformându-se pe cât posibil acestor modele. În acelaşi spirit, foştii însoţitori ai sfântului Francisc, aflând că instanţele diriguitoare din ordinul fraţilor minoriţi voiau să comande redactarea unei culegeri despre minunile atribuite întemeietorului după moartea sa, au scris în 1245 capitolului general din Greccio spre a se opune proiectului, fără a ezita să afirme că „miracolele nu constituie sfinţenia, ci o manifestă”. Strădanie remarcabilă – chiar dacă nu a avut consecinţe imediate – de a scoate sfinţii din sfera magismului şi de a-i reaşeza în inima vieţii Bisericii şi a oamenilor.

Ocrotitori speciali

Asemenea concepţii nu erau nici pe departe accesibile tuturor credincioşilor. Pentru cei mai mulţi dintre ei, în ultimele veacuri ale Evului Mediu, sfinţii constituiau figuri familiare şi miloase de care se simţeau ataşaţi printr-o legătură de tip afectiv, deseori bazată pe

SFÂNTUL

apartenenţa reală sau presupusă la aceeaşi comunitate profesională, etnică sau politică. Într-adevăr, din primele secole ale creştinismului, ideea unui patronaj special, exercitat de slujitorii lui Dumnezeu asupra locului unde se găseau moaştele lor, s-a bucurat de un mare succes. Nu mult după aceea, fiecare cetate episcopală – în primul rând Roma cu Petru şi Pavel – îşi avea un *sanctus proprius,* paznic recunoscut al zidurilor şi locuitorilor săi. După martiri, episcopii au jucat foarte des acest rol: apărător al oraşului şi ocrotitor al săracilor, şeful Bisericii locale devenea în mod cu totul firesc intercesorul privilegiat, după moartea sa, prin intermediul moaştelor.

Din secolul al XIII-lea, aspiraţia la patronaj s-a amplificat şi s-a extins la comunităţile profane: cel mai neînsemnat oraş, cea mai modestă confrerie vor de-acum

încolo să aibă un sfânt patron propriu. Această stare de spirit s-a manifestat cu o deosebită vigoare în regiuni ca Italia comunală sau Germania de Sud, unde particularismul local şi patriotismul citadin erau foarte dezvoltate, dar revendicarea nu a fost mai puţin aprigă în ţările periferice ale creştinătăţii, mult mai puţin înzestrate cu sfinţi şi relicve decât celelalte. Astfel, autorul *Vieţii sfântului Nicolae* (f 1391), episcop de Linköping, în Suedia, scria în mod semnificativ, în 1414:

Deşi nu putem celebra sărbătoarea tuturor sfinţilor, se cuvine ca fiecare regiune şi chiar fiecare oraş sau parohie să venereze cu onoruri aparte propriul patron. […] Franţa îi închină un cult lui Denis, Anglia lui Thomas, Suedia lui Siegfried. Şi noi, în dioceza noastră de la Linköping, trebuie să-l venerăm pe părintele nostru Nicolae şi să ne înmulţim strădaniile pentru a-l canoniza.

Căutarea dezlănţuită a patronajului sfinţilor de către indivizi şi grupări a dus atunci la dezvoltarea a două forme diferite de devoţiune: cultul civic şi cultul dinastic. Primul se întâlneşte mai ales în regiunile în care oraşele se bucurau de o reală autonomie politică; al doilea, în ţările de tradiţie monarhică, unde coeziunea naţională era deja puternică. Exemplul sfântului Sebald, patronul oraşului Nürnberg, lămureşte bine natura şi formele religiei civice: este vorba de un eremit de origine necunoscută care a trăit în regiune la mijlocul secolului al XI-lea, în epoca întemeierii oraşului de către împăratul Henric al III-lea. La moarte, trupul i-a fost depus într-o capelă mică din noul burg şi apoi transferat într-o biserică unde negustorii şi Meşteşugarii veneau să-l venereze. Pe atunci, el nu beneficia de niciun cult: Nürnberg nu era o cetate episcopală şi celebra doar sărbătorile religioase ale diocezei de Bamberg, pe teritoriul căreia se găsea. Dar în secolul al XIII-lea, după cum a arătat foarte bine A. Borst, Sebald a ieşit din umbră şi a început să întruchipeze libertatea şi dezvoltarea oraşului, căruia Frederic al II-lea i-a recunoscut privilegiile în 1219. Autorităţile comunale au construit în cinstea lui o biserică mare, sfinţită în 1273.

Sărbătoarea sfântului Sebald, pe

19 august, va fi de-acum celebrată în fiecare an şi va beneficia de o indulgenţă începând din 1256. Dar să nu ne lăsăm înşelaţi: nu era vorba de o devoţiune populară, ci de o religiozitate politică, legată de patriciatul urban care vedea în Sebald apărătorul măreţiei şi al independenţei cetăţii. Acest lucru îl ilustrează primele slujbe ritmice în latină compuse în onoarea lui, pe la 1280, de clerici în folosul municipalităţii: cel mai mare miracol atribuit omului lui Dumnezeu este dezvoltarea Nürnbergului care, dintr-un simplu târguşor în momentul morţii sale, a devenit graţie lui unul dintre oraşele cele mai puternice şi mai bogate din lumea germanică. Texte ulterioare au făcut din Sebald un nobil care îşi părăsise rude şi castele pentru a trăi sărac şi ascuns, apoi fiul unui rege din Danemarca venit să moară acolo incognito. În realitate, abia după 1350, când meşteşugarii au avut acces la conducerea cetăţii, sfântul Sebald a devenit cu adevărat popular. Într-adevăr – fapt deja verificat şi la Milano în secolele al XI-lea şi al XII-lea cu privire la cultul sfântului Ambrozie –, noile clase, acolo unde înfruntau vechile pături cârmuitoare, se aşezau cu plăcere sub stindardul sfântului patron local, aşa încât să-şi manifeste voinţa de a apăra adevăratele interese ale oraşului şi să-şi ascundă noutatea revendicărilor sub mantaua unui apel la intercesorii tradiţionali. Astfel, importantul avânt pe care cultul sfântului Sebald l-a cunoscut la sfârşitul secolului al XIV-lea a slujit la legitimarea năzuinţelor claselor în ascensiune de a face ca un număr sporit de cetăţeni să aibă acces la afacerile publice. Biserica închinată lui a fost mărită, iar statui şi vitralii au început să-l reprezinte, deşi până atunci fusese lipsit de iconografie. *Viaţa* lui a fost tradusă în germană; prenumele Sebald a devenit extrem de frecvent la Nürnberg şi, finalmente, efigia i-a fost gravată pe monedele oraşului la începutul secolului al XV-lea. Acestui cult nu-i mai lipsea decât recunoaşterea clerului, care îl ignorase până atunci şi refuza, după cât se pare, să-i

acorde un cult liturgic efectiv. Dar în 1425, magistratul din Nürnberg a obţinut de la papa Martin al V-lea canonizarea eroului, care a atins astfel plenitudinea onorurilor. Totuşi, este vorba aici de o reuşită excepţională: colectivităţile italiene, unde cultele civice vizau adeseori persoane apropiate în timp, ca preafericitul Enrico de Bolzano (1315) la Treviso, au încercat în mai multe rânduri să obţină de la Biserica romană canonizarea noilor lor sfinţi patroni. Aceasta a refuzat aproape întotdeauna, ceea ce nu i-a împiedicat să-i venereze în mod public ca pe ocrotitorii lor consacraţi, într-atât de puternică era convingerea cârmuitorilor că, prin intervenţia lor, prosperitatea cetăţii va fi asigurată, iar concordia dintre cetăţeni menţinută.

O atitudine similară regăsim în ţările unde predomina cultul dinastic, închinat unor sfinţi sau sfinte al căror destin postum era legat în vreun fel de cel al familiei regale. Într-adevăr, pe măsură ce

SFÂNTUL

se dezvolta o conştiinţă naţională puternică, ancorată în sentimentul monarhic, patronul familiei regale a avut tendinţa de a deveni patronul întregii naţiuni. Din secolul al XIII-lea, sfântul Denis, ale cărui rămăşiţe erau venerate în abaţia din apropierea Parisului – întotdeauna ocrotită de Capeţieni –, a devenit simbolul Franţei şi, în mod curios, Ludovic cel Sfânt nu l-a înlocuit în acest rol. Exacerbând rivalităţile între state, Războiul de o sută de ani a accelerat procesul: Anglia s-a recunoscut în sfântul Gheorghe, Burgundia în sfântul Andrei, după cum Veneţia se identificase de multă vreme cu sfântul Marco şi leul său. Am putea înmulţi exemplele: să-l citǎm doar pe cel al Scandinaviei, unde conştiinţa naţională norvegiană s-a constituit în jurul cultului sfântului Olav şi unde monarhia suedeză a reuşit să facă populară figura sfântului Eric, un suveran din secolul al XII-lea, ucis mişeleşte de rivalul său, dar ale cărui virtuţi creştine nu erau evidente, ceea ce explică apriga ostilitate manifestată faţă de el de către sfânta Brigitte. Astfel, sfinţii devin un fel de divinităţi eponime ale naţiunii.

Putem judeca în moduri foarte diverse proliferarea cultelor civice şi dinastice caracteristică pentru sfârşitul Evului Mediu. Chiar la timpul respectiv, unele minţi strălucite au văzut în aceasta semnul unui declin al universalismului creştin. Aşa se face că, de la sfârşitul secolului al XIV-lea, umanistul florentin Franco Sacchetti a denunţat provincialismul îngust ce domina pe vremea sa alegerea noilor inter-cesori şi se temea, după propriile-i cuvinte, „ca nu cumva toţi sfinţii aceştia noi să-l facă să-şi piardă credinţa în cei vechi”. În acelaşi spirit, câţiva teologi preocupaţi de reformă – ca germanul Heinrich Langenstein şi francezul Jean Gerson – au încercat în zadar să determine adoptarea de către conciliul de la Konstanz (1415) a unei discipline restrictive în domeniu, în vreme ce Nicholas de Clemenges redacta un *Trăite contre l’introduction de fetes nouvelles (Tratat împotriva introducerii de noi sărbători),* al cărui titlu vorbeşte de la sine. Toţi au denunţat pervertirea contemporanilor lor, care se îndepărtau de marile figuri de sfinţi ai Bisericii – evanghelişti, apostoli, martiri din primele veacuri – spre a se risipi în devoţiuni mărunte, faţă de sfinţi uneori îndoielnici.

Cu trecerea timpului, criticile – nelipsite de fundament – aveau să fie totuşi nuanţate. Cu siguranţă, la sfârşitul Evului Mediu, cultul sfinţilor se integrase atât de profund în viaţa socială, încât devenise unul dintre elementele sale esenţiale, cu riscul de a se banaliza. Dar oare nu tocmai îmbinarea inextricabilă de sacru şi profan, politic şi religios în cadrul religiei confraterne şi civice i-a permis să se menţină şi să se dezvolte de-a lungul mai multor veacuri în Italia, Franţa, precum şi în Peninsula Iberică? în schimb, în nordul Alpilor, Unde cultul păstrase în general forme mai liturgice şi tradiţionale, Reforma protestantă – acolo unde s-a impus – nu a întâmpinat nicio greutate în a tăia dintr-o trăsătură de condei un ansamblu de

credinţe şi practici în care, în secolul al XVI-lea, burghezia urbană nu a vrut să vadă decât nişte superstiţii întreţinute de clerici pentru a-şi menţine stăpânirea asupra maselor.

Indiferent de aprecierea făcută în ultimă instanţă asupra locului şi funcţiei sfinţilor în societatea medievală, nu vom uita că – după excelenta formulă folosită de Robert Herz în legătură cu pelerinajul alpestru al sfântului Besse în Valle d'Aosta – prin intermediul cultului consacrat lor de-a lungul secolelor s-a exprimat „credinţa că acest popor necunoscut avea în sine şi în idealul său voinţa de a dăinui şi de a depăşi slăbiciunile trecătoare sau duşmănia oamenilor şi a lucrurilor". Şi dacă unii sfinţi din Evul Mediu au continuat – câteodată până în zilele noastre – să fie veneraţi sau invocaţi, acest lucru se datorează faptului că generaţiile următoare au recunoscut că predecesorii lor au pus în devoţiune ceea ce era mai bun în ei înşişi şi au exprimat astfel concepţiile succesive asupra desăvârşirii omeneşti.

Referinţe bibliografice

Beissel, St., *Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien în*

Deutschland während der zweiten Hälfte des Mittelalters, Freiburg im Breisgau, 1892. Bekker-Nielsen, H. (coord.), *Hagiography and Medieval Literature,* Odense.

1981.

Boesch-Gajano, S., *Agiografia medievale,* Bologna, 1976. Bost, K.Der Adelheilige. Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im merowingerzeitlichen Bayern des VII. und VIII.

Jahrhunderts", în *Speculum historiale. Festschrift J. Spori,* Preiburg.

1965, pp. 167 – 87. Boesch-Gajano, S., Sebastiáni, L. (coord.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali în età preindustriale,* Japandre, Roma-l'Aquila, 1984. Boureau, A., *La Legende Doree. Le sisteme narratifde Jacques de Voragine*

(t *1298),* Paris, 1984. Brown, P., *II Culto dei santi.*

L'origine e la diffusione di una nuova religiosità, Torino, 1983.

Brown, P., *Society and the Holy în Late Antiquity,* Londra, 1982. Căpitani, O. (coord.), *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca.*

Todi, 1983. Cazelles, B., *Le corps de sainteté d'après Jehan Bouche d'Or, Jehan*

Paulus et quelques Vies des XIIE et XIIP siècles, Geneva, 1982. Cerulli, E. şi Morghen, R. (coord.), *Agiografia nell'Occidente cristiano, secoli XIII-XV,* Roma, 1981. Chadwick, N.K., *The Age of the Saints in the early Celtic Church,* Londra.

1961. Christian, W.A., *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain.*

Princeton, 1981.

Corbet, P., *Les Saints ottoniens,* Thorbecke, Sigmaringen, 1986. Dalarun, J., *L'impossible sainteti. La vie retrouvie de Robert d'Arbrissel*

(v. 1045-1116), fondateur de Fontevraud, Paris, 1985. Dufourcq, A., *La christianisation des foules. Étude sur la fin du păgânisme et sur les origines du culte des saints,* Paris, 1906. Folz, Robert, *Les Saints rois du Moyen Âge en Occident,* Sociătă des

Bollandistes, Bruxelles, 1984. Gauthier, M.M., *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jârusalem a Compostelle,* Freiburg, 1983. Gelis, J.De la mort à la vie: les «sanctuaires a răpit»", în *Ethnologie française,* **II, 1981, pp. 2 ll-24.**

Gelis, J. şi Redon, O. (coord.), *Les miracles miroirs du corps,* Paris, 1983. Golinelli, P., *Culto dei santi e vita cittadina a Reggio Emilia (sec. IX-XII).*

Modena, 1980. Goodich, M., *Vita Perfecta*: *The Ideal of Sainthood in the Thirteenth*

Century, Stoccarda, 1982. Graus, F., *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Studien zur Hagiographie der Merowingerzeit,* Praga, 1965. Heinzelmann, M., *Translations berichte und andere Quellen des Reliquienkultes,* Tumhout, 1979.

Jones, Ch. W., S. *Nicholas of Myra, Bari and Manhattan,* Chicago, 1978. Kedar, B.Z.Noms de saints et mentalite populaire a Genes au XIVe siècle", în *Le Moyen Âge,* 73, 1967, pp. 431-46. Kieckhefer, R., *Unquiet Souls: Fourteenth Century Saints and their*

Religious Milieu, The University of Chicago Press, Chicago, 1984. Leonardi, C. şi Menesto, E. (coord.), *Santa Chiara da Montefalco e îi suo tempo,* Perugia-Florenţa, 1984. Manselli, Raoul, *Francesco d'Assisi,* Roma, 1980. Orselli, A., *La città altomedievale e îi suo santo patrono*: *ţancora una volta) îi „campione" pavese,* Roma, 1979. Passarelli, G. (coord.), *ÎI santo patrono nella città medievale: îi culto di*

S. Valentino nella storia di Terni, Roma, 1982. Pătlăgean, E. şi Richă, P. (coord.), *Hagiographie, cultures et sociâtes.*

IV-XW siècles, Paris, 1981. Peyer, H.C., *Stadt und Stadptatron im mittelalterlichen Italien,* Zürich.

1981. Philippart, G., *Les Legendiers latins et autres manuscrits hagiographiques.*

Tumhout, 1977. Picasso, G. (coord.), *Una sânta tutta Romană. Saggi e ricerche nel VI*

centenario di Francesca Bussi dei Ponziani (1384-1984), Monte Oliveto

Maggiore, 1984. Poulain, J.

— C, „Les saints dans la vie religieuse au Moyen Âge", în

B. Lacroix şi L. Boglioni (coord.), *Les religions populaires,* Québec.

1972, pp. 65 – 74. Poulain, J.

— C, *L'Ideal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne d'après les sources hagiographiques (750 – 950),* Presses de l'Université de

Laval, Québec, 1975.

Rezeau, P., *Les prieres aux saints en Français à la fin du Moyen Âge*, vol. MI, Geneva, 1982 şi 1983. Rusconi, R. (coord.), // *movimento religioso femminile în Umbria nei*

secoli XIII-XIV, Florenţa, 1984. Saintyves, E., *Essais de mythologie chrétienne: les saints successeurs des dieux,* Paris, 1907. Schmitt, J.-C. (coord.), *Les Saints et les Stars*: *le text hagiographique dans la culture populaire,* Paris, 1983. Schmitt, J.

— C, „La fabrique des saints", în *Annales ESC,* 79, 1984, pp. 286 – 300. Siebert, H., *Beiträge zur Vorreformatischen Heiligen und Reliquien*

— *Verehrung,* Freiburg im Breisgau, 1907. Sigal, Pierre-Andre, *L'Homme et le Miracle dans la France medievale*

(XP-XIP siècle), Le Cerf, Paris, 1985. Sorelli, F., *La santită imitabile: treggenda di Maria da Venezia" di*

Tommaso da Siena, Veneţia, 1984.

Sumption, J., *Pilgrimage. An Image of Medieval Religion,* Londra, 1975. Vauchez, André (coord.), *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du*

Moyen Âge d'après de canonisation, Roma, 1981; *Religion et société dans l'Occident medieval,* Torino, 1981, pp. 441-53. Ward, B., *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event.*

1000-1215, Philadelphia, 1982.

Weinstein, D. şi Bell, R., *Saints and Society, 1000-1700,* Chicago, 1982. Wilson, St. (coord.), *Saints and their Cults. Studies în Religious Sociology.*

Folklore and History, Cambridge, 1983.

Capitolul X

MARGINALUL

Bronisław Geremek

Marginalul nu este niciodată menţionat explicit în documentele ce reflectă conştiinţa colectivă medievală. Nu apare în textele consacrate analizei împărţirilor sociale datând din Evul Mediu, nu este niciodată amintit în lucrările care descriu „stările lumii" şi nu îl regăsim nici în imaginile „dansului macabru" din Evul Mediu târziu, unde Moartea îi atrage într-o horă pe reprezentanţii diferitelor grupuri şi categorii sociale din epoca respectivă. Totuşi, marginalitatea este un fenomen prezent în viaţa

societăţilor medievale: ea rezultă din respingerea sistemului instituit de către indivizi sau grupuri ce refuză să se conformeze normelor de convieţuire, legilor şi principiilor cărora viaţa colectivă le rămâne supusă. În Evul Mediu există, într-adevăr, un anumit spaţiu de viaţă socială bazat pe principiul *an sich*: un univers aparte întrucâtva, cu o coeziune internă foarte scăzută, dar care, global, este perceput de societate drept „diferit”. Prezentând o întreagă paletă de nuanţe, „diferenţa” ar putea fi redusă la principalele două aspecte: forme de activitate (ocupaţii, meserii practicate) şi grad de detaşare în raport cu „societatea ordinii”. Imaginea marginalului apare câteodată în literatură şi artă, ca şi în scrierile teologilor şi ale moraliştilor. Legislaţiile statală, ecleziastică şi municipală nu-i uită nici ele pe cei ce refuză să asculte de „normă”: exclus din documentele-mărturii ale conştiinţei colective, marginalul pare a fi omniprezent în arhivele de poliţie şi ale tribunalelor.

De-a lungul mileniului medieval, continentul european a fost teatrul unor mutaţii în modurile de organizare socială, economică, administrativă şi politică din viaţa comunităţilor, mutaţii neîntrerupte, chiar dacă ritmul lor era diferit de la o regiune la alta. În paralel cu aceste transformări, marginalitatea se schimba şi ea, căpăta mereu alte forme. Nu vom încerca să-i descriem aici manifestările precise, în diferite momente ale evoluţiei istorice şi în diverse teritorii ale civilizaţii europene; ne propunem să reconstituim cadrul general al procesului de alienare şi de excludere a indivizilor din colectivităţile lor şi să punem în evidenţă variaţiile de ritm şi de dinamism ale marginalizării, spre a da astfel o imagine generală, psihologică şi socială, a marginalilor medievali.

În *Cartea etimologiilor,* Isidor din Sevilla s-a întrebat care este originea termenului *exilum.* Or, potrivit lui, *exilum* – una dintre noţiunile cele mai importante cu privire la marginalitatea medievală provine din *extrasolum*. Într-adevăr, exilul este soarta celor care se

află în afara „solului” lor, al locului de baştină, al patriei. Evident, semnificaţia profundă a noţiunii merge mult mai departe de sensul său „geografic”: ea determină orizontul socio-cultural al societăţilor tradiţionale. Condiţia naturală a omului este aceea de a trăi pe pământul natal, acolo unde mormintele strămoşilor stabilesc o continuitate istorică ce creează cadrul existenţei, bazat pe legături strânse de rudenie şi de vecinătate formate de-a lungul timpului. Ceea ce nu înseamnă că societăţile medievale se caracterizau printr-o mare stabilitate – nici pe departe: imense grupuri umane erau atrase în valuri de migrare şi de colonizare a noi teritorii; urbanizarea determină un flux constant al populaţiei rurale spre oraşe, ca şi din oraşele mici spre cele mari, ceea ce compensa deficitul demografic ce caracteriza pe atunci spaţiul urban în plină evoluţie; în sfârşit, pentru anumite categorii de populaţie, deplasările rămâneau legate de rolul lor social sau făceau parte, pentru unii indivizi, din ucenicia profesională (deplasări ale cavalerilor, ale calfelor, ale şcolarilor, ale călugărilor…).

Ceea ce nu împiedică totuşi ca, în mentalitatea oamenilor medievali, stabilitatea (dovedind ataşamentul indivizilor faţă de locul natal şi faţă de comunitatea de acolo) să apară drept o valoare deosebit de preţioasă, căci sentimentul de ordine şi de securitate în viaţa socială este întemeiat în principal pe legăturile de sânge.

Opoziţia „ai săi/străinii” nu este atât de dihotomică pe cât am putea crede. Ea rămâne marcată de ambivalenţele datorate celor două semnificaţii atribuite de Părinţii Bisericii noţiunii de „străin”, interpretată ca o valoare când negativă, când pozitivă. Pentru Grigore cel Mare, ea are un sens negativ: cine altul decât îngerul căzut este numit „străin”? *(Quis vero alienus nisi apostata angelus vacotur?),* întreabă el în *Moralia,* comentariu la *Cartea lui Iov.* Dar în timp ce stabileşte o sinonimie între duhurile rele şi străini – fiindcă astfel apar aceştia din urmă în tratatul său –, Grigore cel Mare nu evită să reia învăţătura Sfintei Scripturi potrivit căreia creştinul pe pământ nu este decât călător şi pelerin, mereu pe drum

pentru a-şi regăsi patria cerească. Tema detaşării creştinului de patria pământească revine constant în literatura patristică şi îşi găseşte răsfrângerea în ascetismul religios, mod de viaţă ce implica, printre alte renunţări, ruperea legăturilor cu pământul natal. Aceeaşi ambivalenţă există în atitudinile şi obiceiurile tradiţionale: ospitalitatea şi ajutorul acordat necunoscuţilor nu exclud frica faţă de un străin.

Traducând cel mai bine condiţia creştinului (călător – *viator* – în viaţa pământească) ideea de călătorie implică un element de marginalizare sau un anumit risc de marginalizare. Părăsind mediul în sânul căruia a trăit, individul înfruntă de-acum încolo o realitate ce i se oferă în orice clipă sub aspecte noi, câteodată ameninţătoare: el se expune primejdiilor drumului, trebuie să intre în legătură cu necunoscuţi şi să facă faţă unor pericole naturale; Yvain, cavalerul rătăcitor din opera lui Chrétien de Troyes, merse:

MARGINALUL 321

Peste munţi şi văi în lungul şi-n latul pădurilor în locuri ciudate şi sălbatice

Şi umblă prin trecători îngrozitoare

Şi trecu prin primejdii şi necazuri nenumărate.

(*Yvain ou le Chevalier au Hon,* vv. 763 – 767)

Nu era nevoie să pleci într-o aventură cavalerească pentru a înfrunta asemenea pericole. Ele îi pândeau pe toţi cei aflaţi departe de domiciliu. De îndată ce îşi părăsea casa – ce constituia pentru el un cadru de viaţă stabil şi securizant – fiecare călător era expus la acestea. Societăţile medievale erau conştiente de acest fapt şi încercau să mărească spaţiile de viaţă organizată sau, cel puţin, să facă mai familiare teritoriile aflate dincolo de locurile amenajate de om. Trasee de reţele rutiere şi diverse mijloace de protecţie trebuiau să asigure siguranţa călătorilor. Astfel, de pildă, aziluri, hanuri şi taverne punctau marile rute pentru a le oferi un adăpost. În acelaşi timp, organizarea călătoriei era adesea concepută în aşa fel încât să nu rupă legăturile cu comunitatea: unii călători

îşi luau ca însoţitori verişori, prieteni sau slujitori; alţii se asociau, alcătuind grupuri (de exemplu, negustorii formau caravane). Toate aceste precauţii nu eliminau în întregime riscul de marginalizare, inerent condiţiei oricărui călător, dar permiteau să fie redus simţitor. Adevărata marginalizare nu-i caracteriza decât pe cei ce transformau călătoria în rătăcire şi făceau din ea un mod de a trăi, spre a fugi de viaţa socială organizată, sau cei ce erau obligaţi să trăiască aşa în urma unei excluderi din viaţa comunitară.

Cât despre aceştia din urmă, surghiuniţii, condiţia lor merită să fie examinată îndeaproape, întrucât pare să corespundă cel mai bine noţiunii de marginalitate. Este vorba de indivizi care, în urma unei hotărâri luate de comunitatea lor sau a unei sentinţe judiciare, au fost privaţi de dreptul de şedere pe un teritoriu determinat sau chiar pedepsiţi cu moartea civilă. În dreptul roman, surghiunirea a cunoscut forme, ca şi interpretări, foarte variate. În *Digeste,* Iustinian prezintă întreaga diversitate a opiniilor juriştilor în această privinţă. Printre diferitele tipuri de surghiunire, ei deosebeau: interdicţia de şedere pe un teritoriu dat, exil cu desemnarea unui loc de rezidenţă, deportarea pe o insulă *(insulae vinculum).* Ultimele două pedepse au Pătruns pentru o vreme îndelungată în tradiţia penală. Cât despre cea dintâi (interdicţia de şedere într-un oraş sau pe un teritoriu), cea mai veche istoriceşte, se cuvine a-i evidenţia mai ales caracterul specific şi consecinţele particulare. „Interdicţia de apă şi foc” *(interdictio o-quae et ignis,* expresie însemnând simbolic: a nu-ţi putea potoli setea şi a-ţi găti hrana), deci interdicţia de a profita de binefacerile oferite de viaţa în comun sau de ospitalitate, nu-i împiedica totuşi Pe surghiuniţi să se instaleze într-un alt loc şi să ducă acolo o viaţă

absolut normală, în vreme ce, pe teritoriul care le fusese interzis, proscrişilor le-ar fi fost greu să

supravieţuiască. Interpretarea acestei măsuri juridice este destul de dificilă: este acordată un fel de impunitate celor ce au încălcat legile comunităţii, cu condiţia să se îndepărteze de locurile stăpânite de ea; dar, totodată, impunerea excluderii sociale şi a morţii civile apare ca o pedeapsă destul de severă. Ambiguităţile dreptului roman în legătură cu aceasta se datorează probabil faptului că ea datează dintr-un trecut foarte îndepărtat, ce scapă în mare parte investigaţiei istorice: pentru a o putea interpreta, ar trebui să ne ocupăm de o temă mult mai vastă, cea a tabuului în civilizaţia mediteraneană.

După cum o confirmă legile barbare şi legislaţia Evului Mediu timpuriu, pedeapsa respectivă echivala de fapt cu moartea: se considera că individul care a încălcat ordinea stabilită trebuia, ca ispăşire, să-şi sacrifice viaţa. Prin urmare, surghiunitul era lipsit de toate drepturile şi apărea ca o fiinţă exclusă din rasa umană. *Legea salică* (55, 2) spune bine: trebuie ca surghiunitul *vagus sit.* El trebuie tratat ca un lup şi ţinut la distanţă de colectivităţile umane; a-l doborî nu ar fi o crimă, ci un act de legitimă apărare. În documentele referitoare la dreptul cutumiar, se găseşte şi următoarea constatare: când omul trăieşte în afara oricăror legături sociale şi în afara „patriei" sale şi când trebuie să-şi organizeze viaţa în locuri pustii, supunându-se la regulile mediului sălbatic, el devine cu adevărat un lup, un om-lup: există analogii între imaginea vârcolacului legendar şi cea a omului asocial care a fost alungat de societate fiindcă i-a încălcat legile şi obiceiurile.

Pedeapsa de interdicţie şi de excomunicare prin legea ecleziastică, care îi excludea pe indivizi din comunitatea creştină, era aproape analoagă pedepsei de surghiunire. Riturile liturgice legate de excomunicare şi virulenţa discursului ţinut de oficianţii care dădeau avertismente celor loviţi de anatemă o făceau deosebit de înspăimântătoare. În general, Biserica recurgea destul de rar la asemenea pedeapsă şi o făcea mai cu seamă atunci când propriile interese păreau ameninţate; totuşi, excomunicarea, adică interdicţia de a participa la

sacramente, de a accede la locurile sfinte, de a intra în biserici şi de a asista la slujbe nu putea duce decât la marginalizarea grupurilor sau a indivizilor, îndepărtaţi astfel de comunitatea creştină. Abia în secolul al XIII-lea. Grigore al IX-lea a stabilit o deosebire între excomunicarea *minor* şi excomunicarea *maior* şi numai cea din urmă însemna excluderea din comunitatea creştină. Desigur, etno-centrismul creştin i-a surghiunit întotdeauna la marginea societăţii pe toţi cei ce mărturiseau o altă religie, dar „necredincioşii" trăiau totuşi în sânul unei comunităţi, cea a coreligionarilor lor, de care erau ataşaţi, în plus, prin legături etnice. Cât despre excomunicare, ea ducea – în teorie, căci în practică totul depindea de condiţia socială a condamnatului (mai multe exemple confirmă că unora W

era uşor să scape şi că verdictul nu era câtuşi de puţin ireversibil) – la izolarea totală a individului, rupt nu numai de societate, ci şi de familie, căci şi acest gen de contacte îi era interzis excomunicatului. El era considerat ca un osândit care nu mai putea să aştepte mântuirea sufletului.

Ceea ce ne preocupă în analiza celor două pedepse, surghiunire şi excomunicare, nu este aspectul lor instituţional, ci rolul lor în procesul de marginalizare. Amândouă se găsesc la originea unei situaţii model care ilustrează cel mai bine noţiunea de marginalitate în viaţa socială. (De altfel, de-a lungul Evului Mediu, semnificaţia celor două pedepse a suferit schimbări foarte profunde: devenite convenţionale, ele şi-au pierdut în mare parte rolul iniţial de instrumente de excludere socială.) Surghiunitul era perceput ca un individ a cărui existenţă era fundamental diferită de cea a unei societăţi organizate. Totuşi, medievalii nu au întârziat să adopte deopotrivă o viziune inversă: modul de viaţă ce dădea dovadă de o slăbire a legăturilor cu comunitatea atrăgea după sine neîncrederea socială faţă de cel care l-a adoptat sau chiar îl expunea la represiunea judiciară. În Edictul lui Chilperic datând din 574, răufăcătorii sunt definiţi drept oameni răi,

fără domiciliu stabil, fără avere (prin urmare, în cazul lor este imposibil să se facă uz de retorsiuni pecuniare cu titlul de compensaţie judiciară) şi care trăiesc în păduri. Să reţinem mai ales două circumstanţe agravante, citate în descriere: faptul de a nu poseda niciun bun (deci, într-un sens mai larg, de a nu avea venituri regulate: în definiţiile juridice din Evul Mediu târziu, acesta va fi formulat aproape la fel) şi mai ales modul de viaţă instabil. Vagabonzii, rătăcitorii trezesc neîncrederea şi ostilitatea. Le regăsim urmele şi în capitulariile lui Carol cel Mare, suspiciunea faţă de indivizii fără domiciliu fix extinzându-se şi la pelerini: în *admonitio Generalis în synodo Aquensi anno 789 edita,* se afirmă că este de preferat ca individul care a comis un delict să rămână la el acasă, muncind, punându-se în slujba celorlalţi şi căindu-se, în loc să ia veşmântul de penitent şi să hoinărească pe drumuri, afirmând că astfel vrea să-şi ispăşească greşeala. Într-adevăr, ceva mai târziu, Biserica s-a străduit, cu destulă vigoare, să încadreze mişcările spontane de pelerinaj, cu scopul de a impune structuri formale de organizare şi de a le transforma – asigurând *stabilitas în peregrinatione* – într-un element al ordinii sociale.

Din perspectiva colectivităţilor medievale, care îşi formau primele structuri de viaţă sedentară în condiţiile migraţiilor masive, stabilitatea apărea ca o valoare extrem de preţioasă. Chiar dacă, în cursul Evului Mediu, mobilitatea socială a cunoscut variaţii de ritm considerabile, ea nu a încetat să fie. percepută ca o ameninţare pentru ordinea socială instituită. Este adevărat că, de-a lungul timpului, judecăţile defavorabile la adresa celor ce trăiau în deplasări constante erau din ce în ce mai des aplicate unor indivizi sau grupuri aparţinând

păturilor populare, dar nu se limitau la aceştia: cavalerii rătăcitori şi negustorii ambulanţi erau şi ei trataţi uneori ca nişte vagabonzi; de asemenea, regulile monastice îi condamnau pe călugării itineranţi care au

prins gustul vieţii de hoinar (numindu-i *gyrovagi*).

De altfel, în imaginaţia medievalilor, nu modul lor de viaţă făcea să fie consideraţi drept asociali cei ce l-au adoptat, ci mai ales faptul că, în timpul rătăcirii, erau obligaţi să părăsească regiunile organizate şi să pătrundă în teritorii nestăpânite de om. A traversa asemenea locuri era o experienţă chinuitoare pentru orice călător, în vreme ce, adesea, călătorii se instalau acolo definitiv. A trăi în sânul pădurilor sălbatice trezea în chip firesc spaima şi se manifesta în acelaşi timp ca negarea evidentă a vieţii sociale. În mintea medievalilor, pământurile sălbatice erau locuite de forţe malefice, ceea ce accentua şi mai mult separarea oamenilor din comunitate de singuraticii plecaţi să trăiască în locuri pustii; dar tot acolo se ascundeau indivizi care fugeau de lume spre a căuta, în izolare, mântuirea sufletului. Astfel, sfinţenia se instala chiar în inima imperiului răului.

Termenul „marginalitate” îşi are originile într-o metaforă referitoare la noţiunea de spaţiu. În Evul Mediu, însuşi fenomenul de marginalitate este strâns legat de această noţiune. Spaţiul este perceput în mod dihotomic: există „înăuntru” şi „în afară”, „centrul” şi „periferiile”; numai primul element al dihotomiei (reprezentând deja o judecată de valoare) întruneşte caracteristicile pozitive. În deosebirile dintre diversele feluri de a trăi, definite plecând de la criteriul „spaţiului”, „centrul” înseamnă o viaţă socială organizată, viaţă comunitară bazată pe solidaritatea familială şi de grup; „marginea” înseamnă surghiuniţii, răufăcătorii, contestatarii, ereticii, devianţii. Dihotomia este prezentă şi la o scară mai mare: cea a oicumenei creştine, de unde sunt excluşi monştrii, sălbaticii, paginii, oamenii de altă religie. La această scară cvasiuniversală, imaginea celor ce sunt „diferiţi” se menţine mereu în conştiinţa medievală (şi cea mai bună dovadă o constituie literatura epocii), dar marginalizarea este în principal urmarea comportamentelor neconforme cu regulile de organizare a vieţii cotidiene şi cu obiceiurile unei colectivităţi (încălcări ale normelor etice şi juridice,

nerespectarea modelelor de comportament şi a sistemelor de valori admise). A te găsi „la marginea societăţii însemna tocmai: a fi alungat în afara spaţiului social comunitar (exemple: izgoniţii din oraşe şi sate, „zonele de infamie" şi cartierele-ghetouri în oraşe). Dar în ciuda dihotomiei, prezentă în mintea oamenilor, nu am putea afirma că se producea o adevărată rupere a legăturilor: graniţa dintre cei ce se supuneau la regulile vieţii comunitare şi cei ce le încălcau era adesea suplă, fluctuantă.

În documentaţia istorică, marginalii au lăsat puţine urme, ceea ce este firesc: ei nu semnau contracte, nu primeau moşteniri, faptele lor nu au constituit cele mai mari evenimente istorice, astfel încât să le regăsim numele în cronici. Pentru a afla cine erau ei, trebuie să ne mulţumim cu o imagine „reflectată", cea oferită de arhivele judiciare: imagine care este înainte de toate una a justiţiei din societăţile organizate, ca şi a neliniştii şi urii lor. Într-adevăr, informaţiile furnizate de arhive dezvăluie mai ales mentalitatea epocii: siluetele celor care făceau obiectul urmăririlor sau al represiunii se schiţau doar în plan îndepărtat. De altfel, în Evul Mediu, documentaţia judiciară a fost, vreme de veacuri întregi, atât de slabă şi de lacunară, încât încercările de analiză trebuie să rămână limitate, în mare parte, la interpretarea dreptului cutumiar, adică a interdicţiilor impuse de acesta şi a felurilor în care societăţile medievale îl aplicau.

Marginalizarea se făcea în urma excluderii indivizilor dintr-o colectivitate locală; excluderea se traducea prin stigmate infamante (procedeu destul de rar) sau prin expulzarea proscrisului din burg sau din comună. Fiind vorba de un drept cutumiar, nu există procese verbale privitoare la condamnări. Chiar mai târziu, când s-a răspândit practica de a ţine registre şi când dreptul cutumiar a fost înlocuit cu procedura judiciară, se întâmpla frecvent ca legislaţia oficială să fie ocolită şi ca litigiile şi conflictele să fie rezolvate în afara ei (lipsindu-l astfel pe istoricul de azi de o documentaţie scrisă!). Dar, din secolul al XII-lea, arhivele judiciare capătă un loc atât de

important în exerciţiul justiţiei şi devin atât de răspândite încât, plecând de la informaţia oferită de ele, este posibil să ne facem o idee generală despre delincventa din Evul Mediu şi să ni-i imaginăm pe cei al căror mod de viaţă ne-ar permite să-i etichetăm drept „marginali”.

Imaginea nu este totuşi suficient de clară pentru a se putea stabili o linie de demarcaţie între comportamentele socialmente aprobate şi cele respinse. În documentaţia istorică păstrată până în zilele noastre, predomină descrierile de certuri, bătăi, încăierări. Violenţa pare să facă parte din viaţa cotidiană a epocii, ea îi este întrucâtva inerentă, mai ales în aglomerările urbane. La Anvers, în secolul al XIV-lea, condamnările pentru acte de violenţă sunt de trei ori mai numeroase decât verdictele pronunţate împotriva hoţilor. La fel şi la Gând, unde viaţa cotidiană a locuitorilor este întruna perturbată de încăierări şi agresiuni. Când studiem registrele judiciare, ne dăm seama că, în cele mai multe cazuri, bătăile sunt opera unor tineri proveniţi din elita socială şi par a face parte din modul lor de viaţă. La Brescia, la începutul secolului al XV-lea, aproape 50% din sentinţele date de *podestă* şi de *giudici dei modefici* se referă la vătămări corporale sau la injurii aduse în diverse înfruntări, în vreme ce condamnările pentru furt nu reprezintă decât 7% din verdicte.

Destul de limitată în general, informaţia furnizată de arhivele judiciare este şi mai puţin consistentă când este vorba de delincventa din sânul societăţii rurale. Acolo unde istoricii au putut reconstitui un fel de imagine globală (de pildă, cea obţinută de Barbara Hanawalt, pornind de la 200.000 de procese studiate pentru Anglia secolului al XVI-lea), se dovedeşte totuşi că ea este destul de apropiată de cea

a delincventei urbane: de cele mai multe ori, este vorba de conflicte în interiorul comunităţii, de acte de agresiune cu un caracter punctual şi ocazional, de

abandonări momentane ale unui mod de viaţă regulat şi stabil. Cât despre furturi, acestea se înmulţesc odată cu creşterea preţurilor (în timpul foametei din 1315-1317, în Anglia, numărul lor s-a triplat în comparaţie cu datele din anii precedenţi). Ceea ce nu înseamnă totuşi că delincventa este un fenomen caracteristic păturilor populare. Printre condamnaţi se găsesc adesea oameni ai Bisericii şi nobili. Ba chiar, potrivit istoricului englez R.H. Hilton, numele nobililor apar atât de frecvent în registrele judiciare engleze de la sfârşitul secolului al XIII-lea, în raport cu numărul total de membri ai acestei clase sociale, încât am putea presupune că ea se complăcea în mod cu totul deosebit în delincventă.

Observaţiile de mai sus nu urmăresc să repună în discuţie utilitatea studiilor cantitative cu privire la epoca prestatistică în documentaţia istorică, ci să evidenţieze diferenţele esenţiale dintre fenomenul de marginalitate şi cel al delincventei. Faptele delictuoase duc la marginalizarea indivizilor, a familiilor sau a grupurilor doar atunci când determină o declasare şi o „desocializare". Pentru a studia mai îndeaproape acest mecanism, este necesar să ne îndreptăm atenţia asupra unor biografii particulare, ale căror detalii le găsim chiar în arhivele judiciare.

Registrul din Bedfordshire relatează o încăierare sângeroasă petrecută pe 28 aprilie 1272, la Dunton. Un grup de vagabonzi, doi bărbaţi şi două femei, a ajuns acolo, a încercat mai întâi să vândă, fără succes, o piele de animal, apoi a cerut zadarnic găzduire. Brusc, între cei doi vagabonzi a izbucnit o ceartă care s-a transformat într-o luptă cu final tragic: unul, lovit de cuţit, s-a prăbuşit rănit de moarte. Atunci, una dintre cele două femei s-a refugiat în biserică, unde a găsit adăpost şi a mărturisit ofiţerului de justiţie că a comis mai multe furturi, la fel ca tovarăşii ei, de asemenea hoţi. Asasinul, condamnat la moarte prin spânzurătoare, este descris în hotărârea judecătorească ca „vagabond, om ce nu aparţine nici unei circumscripţii *tithing**".

Nu ştim nimic altceva despre acest grup, nici despre trecutul său, decât că membrii lui erau, cu toţii, originari din diferite ţinuturi ale Angliei. După toate aparenţele, era efectiv vorba despre vagabonzi, despre oameni în continuă deplasare, trăind din hoţie, cerşit, căutând uneori şi găsind din când în când de lucru cu ziua. Faptul că au constituit grupul se datorează probabil întâmplării, căci de obicei miniasociaţiile erau urmarea unor contacte absolut fortuite: întâlnire pe drum, masa luată împreună la un han, complicitatea la o faptă rea…

Totuşi, în general, cerşetorul preferă să ducă o viaţă solitară şi, dacă renunţă la singurătate, o face numai când îşi găseşte un partener de viaţă. În grupul prezentat mai sus există tocmai un

MARGINALUL

1. Unitate administrativă alcătuită din zece familii (n.t.).

asemenea cuplu, bărbatul fiind originar din Derwick-upon-Tweed, iar femeia din Stratford. Caracterizarea din verdict a acuzatului („om ce nu aparţine nici unei circumscripţii”) este foarte semnificativă, întrucât ea îl face să apară ca un individ care trăieşte în afara legăturilor sociale, aspect reţinut printre elementele incriminatoare invocate pentru a motiva condamnarea la moarte.

Într-un registru toscan din 1375, regăsim imaginea unui alt vagabond, destul de îndrăzneţ. Sandro di Venni, zis Pescione, din *contado* de Florenţa de obârşie, este descris aici ca un hoţ, un escroc, un om cu faimă proastă, fără domiciliu fix şi izgonit din *contado* de Florenţa. Lista delictelor sale este foarte lungă şi comportă câteva zeci de acuzaţii. În cele mai multe cazuri, este vorba de furturi (în special, furt de rufărie şi saci de pânză) însoţite adesea de înşelătorie, fiindcă el avea obiceiul de a se prezenta ca un comis-voiajor sau colector de pomeni. Evident, acest mod de viaţă constând în pungăşii şi escrocherii impunea deplasări constante şi permanente schimbări ale „câmpului de operaţiune”, dar registrul ne arată că

Pescione se limita la un teritoriu destul de restrâns: nu a părăsit Toscana şi se întorcea regulat la Florenţa şi Pisa pentru a-şi vinde prada şi a ierna.

În general, biografiile extrase din documentele judiciare prezintă o imagine deformată, deoarece în majoritatea cazurilor nu reţin decât faptele delictuoase ce au dus la arestarea inculpatului. Dar în legislaţia epocii există şi o măsură care ne permite să urmărim mai îndeaproape anumite itinerarii. Când vagabonda din Bedfordshire s-a decis să-şi povestească trecutul criminal în faţa ofiţerului de justiţie, ea a făcut apel tocmai la acea măsură: dacă delincvenţii au cerut dreptul la azil, ei puteau evita înfăţişarea la tribunal cu condiţia să facă o depoziţie la magistrat şi să părăsească apoi regatul prin portul desemnat de autorităţi. În drum spre locul de îmbarcare obligatoriu, răufăcătorul trebuia să meargă cu o cruce în mână şi îi era interzis să se îndepărteze de la itinerarul fixat. O altă sursă de informaţii se găseşte în „scrisorile de graţiere” franceze ce cuprind – în afară de descrierea delictului pentru care persoana fusese graţiată – toate faptele rele comise anterior. „Scrisorile de graţiere” îşi pierdeau validitatea dacă se afla că lista nu era completă; condamnatul avea deci interesul să-şi mărturisească toate delictele. Dar nici chiar aceste documente nu furnizează detalii biografice mai abundente: loc de naştere, origine socială, meserie practicată de părinţii condamnatului şi de el însuşi, schimbări ale locurilor de şedere… Uneori, printre astfel de oameni există răufăcători profesionişti proveniţi din mediile delincventei care, o dată deveniţi adulţi, îşi urmează viaţa de vagabonzi; dar în majoritatea cazurilor, marginalitatea acuzaţilor apare drept trecătoare, accidentală, aproape de limita unei vieţi considerate normale.

Într-adevăr, în arhivele judiciare, cei mai numeroşi sunt indivizii cu totul obişnuiţi, a căror existenţă pare a fi bine înrădăcinată într-o reţea de legături profesionale, familiale sau de vecinătate şi care.

MARGINALUL

treptat sau brusc, rup aceste relaţii. În 1416, la Paris, a fost judecat un cleric (călugăr din ordinul carmeliţilor, apoi răspopit) acuzat de un asasinat şi de viol. Biografia lui ne-a parvenit datorită unei aprige controverse declanşate între Biserică şi judecătorii laici, care îşi disputau prizonierul. Copil nelegitim, el se ocupa din adolescenţă cu jocurile de noroc; apoi, după ce şi-a lepădat rasa de carmelit, s-a înrolat într-o trupă militară. În plus, a lucrat ca servitor la curtea unei doamne din înalta aristocraţie şi, înainte de a fi arestat, apărea în „farse publice", la Halele din Paris. Este ceea ce aflăm din rechizitoriul procurorului regelui, unde se afirmă că din toate aceste motive, acuzatul nu ar trebui să beneficieze de *privilegium flori.* Reprezentantul jurisdicţiei ecleziastice a contestat raţionamentul, amintind că acuzatul obţinuse o dispensă pentru naşterea lui nelegitimă şi că, dacă se producea în public, o făcea numai pentru a se distra şi nu într-un scop lucrativ: „El nu-i nici măscărici, nici saltimbanc, nici menestrel, nici scamator", prin urmare argumentele care îl împiedicau să beneficieze de privilegiul clerical nu erau valabile. Analizând itinerarul acuzatului, constatăm că viaţa lui, marcată de conflicte, oscila între devianţă şi stabilitate. Cleric, devine soldat, apoi vagabond şi comedian. Precum şi hoţ de ocazie: fusese întemniţat de cel puţin patru ori înaintea procesului relatat de noi. Totuşi, putem presupune că în trecutul acestui „om cu mai multe meserii", predecesor medieval al picarului, existau perioade îndelungate în care ducea o viaţă regulată, muncea, avea un stăpân. Probabil că abaterile de la lege au fost accidentale şi departe de a constitui elementul determinant pentru modul lui de viaţă. Nu ştim nimic altceva decât că, pentru societatea organizată, reprezentată şi ocrotită de aparatul de poliţie şi de justiţie, el trecea drept un vagabond, un individ nestatornic, un marginal.

Delictele comise contează mai puţin în imaginea lui de marginal decât lipsa de stabilitate profesională şi faptul

că unele meserii practicate de el erau cu greu acceptabile din punct de vedere social sau chiar infamante. În această privinţă, am putea cita un alt exemplu, cel al unui menestrel parizian, spânzurat în 1392. Prea bătrân pentru a-şi asigura traiul zilnic, el s-a hotărât să plece în Normandia; acolo a comis mai multe pungăşii mărunte (şterpelind din case veselă din cositor). Cauza directă a marginalităţii lui a fost bătrâneţea, dar este posibil ca modul lui de viaţă anterior, ca şi statutul lui social să-l fi predestinat la marginalitate (de tânăr, comisese deja câteva furturi).

Dacă studiem arhivele judiciare ale epocii, ne dăm seama că majoritatea acuzaţilor, la oraş, se recrutau dintre lucrătorii angajaţi pentru tot felul de munci, în afara sferei de activităţi supuse la legile stricte ale corporaţiilor meşteşugăreşti. În existenţa, foarte precară, a acestei categorii de populaţie, se îmbină lucrul cu ziua, cerşetoria şi furturile. Un muncitor necalificat („salahor şi ajutor de zidar”), muncind când la oraş, când la ţară, întotdeauna ca zilier şi însurat cu o lăptăreasă parizianǎ, a comis mai multe furturi în Paris şi la periferie. Şi-a găsit un complice, fost mezelar care, schilodit în timpul unei campanii militare (ceea ce i-a atras porecla de Mână-Scurtă), nu şi-a putut relua meseria şi lucra ca hamal sau, în perioadele de şomaj, cerşea, înainte de a deveni hoţ.

În 1390, a fost întemniţat un zilier vinovat de a fi furat uneltele care îi fuseseră încredinţate. În depoziţii, el a precizat că a lucrat mai mulţi ani drept căruţaş, făcând transporturi cu butoaie de vin din Bourges spre Flandra, Picardia şi Germania. A mărturisit că a comis şi alte furtişaguri. Şi el a fost trimis la spânzurătoare. Pentru judecători, nu încăpea îndoială că aveau de-a face cu un vagabond. Tocmai acest criteriu, învinuirea de vagabondaj – ale cărei victime erau în primul rând lucrătorii cu ziua, adică emigranţii care nu puteau aduce dovada legăturilor cu comunitatea locală (legături de natură parentală sau amicală) şi nici a afilierii lor la corporaţiile meşteşugăreşti –, juca un rol esenţial în verdictele pronunţate. Chiar dacă

delictele lor erau doar sporadice, aceşti oameni, consideraţi „nefolositori lumii”, trezeau neîncrederea generală. Neîncrederea a priori îşi avea originea în severitatea judecătorilor faţă de indivizii prinşi în flagrant delict. Oscilând între muncă şi delincventă, această categorie de populaţie (din ce în ce mai numeroasă de-a lungul Evului Mediu) pare a fi suspendată între două moduri de viaţă, urban şi ţărănesc, vagabond şi sedentar, ducând un trai în care cinstea şi fărădelegea stau în permanenţă alături.

Bineînţeles, în Evul Mediu existau şi „criminali profesionişti” care nu munceau deloc şi îşi asigurau subzistenţa numai prin intermediul faptelor frauduloase. Totuşi, este greu să delimităm cu precizie acest mediu. Mai întâi, ei se situează adesea în spaţiul cuprins între lumea muncii şi cea a crimei. Pe deasupra, apartenenţa la o bandă de hoţi putea fi doar un episod din viaţa unui individ, fără ca tâlhăria să fie singura lui sursă de venituri. La Amiens, în 1460, judecătorii au acuzat un grup de vagabonzi de a fi comis mai multe furturi în timpul târgurilor şi al sărbătorilor religioase şi de a fi ţinut bordeluri: din lipsă de dovezi, membrii bandei au fost condamnaţi doar la surghiun. Dispunem de puţine informaţii despre componenţa grupului, dar ştim că din el făceau parte, printre alţii: un tânăr de douăzeci şi şase de ani (bastard), originar din Lens-en-Artois, un bărbat de treizeci de ani, originar dintr-un sat din apropiere de Grammont, în Flandra, un bărbier din Louvain (treizeci şi doi de ani), un lucrător la terasamente („terasier, argat şi salahor”), provenit din împrejurimile oraşului Tournai (douăzeci şi opt de ani) şi, în sfârşit, un „arcaş” din Valenciennes (şaisprezece ani). Numai trei dintre ei sunt definiţi prin meseria lor; ceea ce îi apropie este faptul că toţi sunt străini sau emigraţi în raport cu colectivitatea locală din Amiens.

În cursul ultimelor veacuri ale Evului Mediu, războaiele au contribuit în mare măsură la extinderea fenomenului de marginalitate. Ele oferă posibilităţi de

existenţă ţăranilor şi meşteşugarilor, în afara

cadrului lor de viaţă obişnuit: mai întâi în trupe militare, apoi pe cont propriu. De altfel, limita între un serviciu regulat şi tâlhărie rămâne, uneori, foarte vagă. O „scrisoare de graţiere” din 1418 descrie afacerea unui individ de douăzeci-douăzeci şi doi de ani care şi-a părăsit munca de „ajutor de căruţaş” pentru a se angaja în armată (de partea burgunzilor, în războiul împotriva Armagnacilor). Între Provins şi Meaux, el şi tovarăşii săi, tot soldaţi, au prădat un călugăr care vorbea o limbă străină şi îi rugase să-i arate drumul. Jefuirile constituiau probabil o practică frecventă în viaţa soldaţilor. Încă o mărturie: în 1415, un tânăr fierar din Amiens părăseşte oraşul, după doi ani de muncă, în tovărăşia altor cincisprezece tineri, pentru a se duce la Paris şi a se înrola în armată, „după cum au obiceiul tinerii de vreo doi-trei ani încoace”. În drum spre Paris, banda a atacat şi prădat doi negustori de vite. În 1420, două personaje înarmate se lansează într-o dispută rapid transformată într-o încăierare, în cursul căreia unul dintre ei este ucis; primul este un bastard, fiu de nobil, ajuns bărbier; celălalt este un podgorean, se pare, pe care îl cheamă Monnayeur (ceea ce poate fi numele lui adevărat, dar nu este exclus să fie vorba de o poreclă: *„faux-monnayeur”* – calpuzan) şi care trăieşte din jafuri armate. Şi motivul gâlcevei este semnificativ: fostul podgorean a refuzat să-şi creadă tovarăşul că se trage din viţă nobilă, căci, pretindea el, în acest caz nu ar fi un simplu bărbier. Războiul şi modul de viaţă propriu soldatului slăbeau, într-adevăr, legăturile sociale, familiale şi profesionale. Încă un exemplu: după ce au luptat în diferite regiuni ale Franţei, trei soldaţi s-au pomenit fără mijloace de trai la întoarcerea lor din Guyenne, în 1407, aşa că s-au hotărât să-şi facă rost de bani prin forţe proprii. „Văzând că erau bieţi tovarăşi lipsiţi de orice bunuri”, ei s-au apucat de tâlhării, alegând Beauce drept câmp de operaţiune.

Este sigur că cruzimea războiului (Războiul de o sută de ani, în ocurenţă) a provocat o delăsare morală şi a favorizat tendinţe deviante. Dar principala ei urmare a fost declasarea, devenită masivă, a unor indivizi aparţinând diferitelor pături sociale. Meşteşugari, negustori, fii de nobili, zilieri, vagabonzi şi clerici s-au grăbit să plece la război, dornici să scape de normele sociale în vigoare; ei s-au lăsat amăgiţi de iluzia vieţii uşoare pe care acesta părea s-o ofere şi de abolirea – la fel de himerică – a principiilor rigide de repartizare a rolurilor sociale. Prin urmare, chiar dacă aveau posibilitatea unei reintegrări, adesea le era greu să se întoarcă la normele sociale şi să-i părăsească pe foştii tovarăşi şi un mod de viaţă „marginal”. Un şelar întemniţat în 1457 la Dijon, fost combatant într-o companie din subordinea ducelui de Savoia împotriva lui Francesco Sforza, în Lombardia, se întoarce la Dijon, unde găseşte un post de paznic municipal. De fapt, această muncă nu face decât să acopere activităţi ilicite. În Lombardia intrase în contact cu un alt soldat, gascon de origine, foarte experimentat în falsificarea banilor şi trăind din furturi. Prin intermediul lui, burgundul nostru s-a însoţit cu delincvenţii până la a se alătura unei bande de cel puţin şaizeci de persoane (aşa-numita *„bande des Coquillards” 1)*, a cărei rază de acţiune a acoperit o mare parte a teritoriului francez. Percheziţia efectuată la domiciliul fostului meşteşugar, apoi străjer, a dus la descoperirea a doi florini falsificaţi şi a cinci şperacle, ceea ce poate fi considerat drept semnul incontestabil al unei activităţi criminale profesionale.

În 1391, un locuitor al parohiei Santa Maria Maggiore a fost condamnat la spânzurătoare la Florenţa, pentru jafuri, asasinate şi trădare. În hotărârea judecătorească găsim lista crimelor comise la Florenţa şi în *contados* din vecinătate. Ajutat de obicei de unul sau mai mulţi complici, căci nu era un simplu hoţ de buzunare, ci un adevărat bandit, autor de atacuri înarmate, el se ocupa cu tâlhăria la drumul mare, cu urmări câteodată sângeroase, şi răpea oameni pentru a cere răscumpărare.

Or, din descrierea unuia dintre atacurile date în regiunea Sienei, reiese că era soldat, ca şi complicii săi, şi că făcea parte dintr-o trupă militară. Reluând expresia lui Michael M. Postan, constatăm că, de fapt, „gangsterismul cavaleresc" şi-a găsit prelungirea în „gangsterismul militar".

Astfel, războiul era una dintre căile (un fel de „rit de trecere") care duc la marginalizare. Să notăm totuşi că, deşi generatoare de marginalitate, ea acţiona şi în sens invers: foştii vagabonzi, consideraţi „nefolositori lumii", atunci când deveneau soldaţi erau integraţi într-o viaţă socială organizată. Însă, în mod obişnuit, „demarginalizarea" a durat puţin; când expediţia militară se încheia, ei îşi reluau vechiul mod de viaţă şi erau şi mai periculoşi pentru ordinea socială decât înainte. Grupurile de tâlhari, atât de numeroase în Franţa şi în ţările germanice în secolul al XV-lea, nu erau doar una dintre consecinţele războiului: activitatea lor putea fi considerată drept o continuare a unui război, cu singura diferenţă că acum era dus în nume personal.

Profesionalismul din ce în ce mai avansat în arta de a fura şi de jefui apare ca o dovadă indirectă a marginalităţii ce se instalează în organizarea vieţii sociale, ca un mod specific de a trăi, bine determinat. Dosarele judiciare din Wrocław (Silezia) oferă numeroase informaţii despre uneltele întrebuinţate de hoţi, în secolul al XV-lea: şperacle, croşete şi cuţite care servesc la deschiderea uşilor şi a cuferelor, tije folosite la şterpelirea hainelor etc. Potrivit mărturisirilor unuia dintre răufăcătorii din Wrocław, arestat în 1469, membru al unei mari bande de hoţi, patru din tovarăşii săi fuseseră spânzuraţi la Poznan şi trei la Lublin. Dacă ţinem cont că era vorba de oraşe aflate la o distanţă de sute de kilometri unul de altul şi că, pe deasupra, Poznan şi Silezia se aflau pe atunci în afara graniţelor regatului polonez.

1. Numiţi astfel fiindcă purtau la gât o cochilie *(coquille)* la fel ca pelerinii la Santiago de Compostella, pe care şi-o prindeau la pălărie sau de îmbrăcăminte (n.t.).

putem deduce că banda trebuie să-şi fi organizat reţele pe un teritoriu imens. Dar, de cele mai multe ori, „profesioniştii crimei" acţionau singuri sau nu aveau decât un complice. În registrele din Wrocław apare numele unui hoţ, Marcinko din Opole, specializat în spargeri de biserici. I s-a întâmplat chiar să spargă într-o singură noapte bisericile din patru sate, cu ajutorul câtorva complici racolaţi la faţa locului. Abia în al patrulea sat a fost prins de localnici *(miraculose sanctis cooperantibus detentus et căptuş fuit non potens sacras res deportare).* Condamnat la supliciul focului, a fost ars în 1454.

La Florenţa, aşa-numitele *atti del podestă* oferă o descriere destul de amănunţită a carierei unui criminal polonez pe care l-am putea defini drept un adevărat profesionist: Bartolomeo di Giovanni, zis Griffone. El este prezentat ca un personaj de proastă reputaţie, provenit din clasele inferioare. În 1441, la Veneţia, însoţit de doi acoliţi veniţi din Polonia, a jefuit un preot grec (valoarea prăzii se ridica la 12 florini). Arestat şi întemniţat, el a reuşit să evadeze, cu alţi prizonieri, înainte de a fi judecat. În august 1444, îl găsim la Roma unde, tot cu doi complici polonezi, fură de la un canonic al bisericii San-Giovanni-di-Laterano obiecte în valoare de 4 florini şi de la un canonic la Santa Maria Maggiore, un potir din argint (valoare: 18 florini). În octombrie 1444, este la Florenţa, de data aceasta în compania unui ungur şi a unui polonez şi, împreună, dau o spargere la un han. Apoi, merge la Bologna, unde comite numeroase furturi (valoarea obiectelor sustrase: 3 ducaţi) şi îşi găseşte un nou tovarăş, încă un ungur. Pleacă amândoi la Florenţa şi, pe drum, jefuiesc un ţăran cu care împărţeau camera într-o tavernă. La Florenţa, se instalează într-o casă închiriată de complicele ungur. Tot aici, fură de la un german o scrisoare a lui Francesco Sforza, pentru a o contraface în aşa fel încât să pară că îi era destinată, sperând că un asemenea document îi va permite să se deplaseze nestingherit şi să comită delicte

fără a fi pedepsit. Cu ajutorul urinei de cal, a desprins pecetea lui Sforza de pe scrisoarea originală şi a lipit-o cu ceară pe scrisoarea falsificată. Apoi s-a dus la Siena, pentru a-i jecmăni pe cei care, în pelerinaj spre Roma, treceau prin acest oraş. Abia când s-a întors la Florenţa a fost în cele din urmă arestat, judecat şi condamnat la moarte prin spânzurătoare.

Nu cunoaştem motivele care l-au determinat pe acest polonez, venit să trăiască în Italia, să devină un infractor. Contactele lui cu numeroşi polonezi, unguri şi italieni, trăind şi ei din furturi şi tâlhărie, dovedesc faptul că era bine infiltrat în mediul delincvenţilor italieni: îi cunoştea pe tăinuitori şi ştia să-şi aleagă cu pricepere victimele. Ceea ce putem presupune este că această carieră criminală a vagabondului polonez în Italia era probabil o consecinţă secundară a deplasărilor de mari grupuri de populaţii la timpul respectiv, cum ar fi pelerinajele sau emigrările provocate de căutarea mijloacelor de subzistenţă.

În registrele judiciare, criminalii şi vagabonzii sunt adesea calificaţi drept indivizi „acoperiţi de oprobriu şi infamie”. Această opinie, formată pe baza bănuielilor şi a zvonurilor privitoare la modul lor de viaţă, se regăseşte mai târziu printre „probele învinuitoare” reţinute în timpul procesului: ea vine să confirme că delictele comise de acuzaţi nu erau accidentale, ci caracterizau modul lor obişnuit de a trăi, neconform, în general, normelor de coexistenţă socială. Noţiunea de infamie avea un sens foarte larg în Evul Mediu, căci îngloba totodată mai multe meserii percepute – atât în conştiinţa colectivă, cât şi prin lege – ca „ilicite”, „necinstite” sau „nedemne” şi, prin urmare, dezonorându-i nu numai pe cei ce le practicau, ci, uneori, şi pe urmaşii lor. „Infamia” apare în toate aceste cazuri ca un criteriu de excludere socială foarte apropiat de mecanismele care ţin la distanţă anumite grupuri în societăţile de castă (paria în India, *era* în Japonia); sau, cel puţin, ea dezvăluie tendinţe analoage în civilizaţia europeană.

Desigur, judecata de valoare asupra diferitelor activităţi din Evul Mediu transpare în elogierea unei ordini sociale întemeiate pe „repartizarea sarcinilor” între cei ce se roagă, cei ce duc războiul şi cei ce cultivă terenurile (ultimul grup, al lucrătorilor pământului, fiind în mod deosebit ridicat în slăvi, din raţiuni didactice). Dar ea capătă şi o formă explicită, în condamnarea – *expressis verbis* – a anumitor meserii. Astfel, Tertullian, de pildă, considera moralmente suspectă, sau chiar inadmisibilă, activitatea artiştilor creatori de imagini sfinte, ca şi pe cea a astrologilor, pedagogilor şi comercianţilor; celor din urmă le reproşa că răspândesc gustul pentru lux şi din acelaşi motiv includea în lista meseriilor „necinstite” pe cea a meşteşugarului care fabrică produse de lux. Lista meseriilor respinse, dispreţuite sau infame suferă modificări de-a lungul Evului Mediu – în scrierile Părinţilor Bisericii şi în literatura teologică s-a afirmat din ce în ce mai mult tendinţa de a condamna în primul rând cămătăria, prostituţia şi pe „profesioniştii spectacolului”. Alături de multiple judecăţi de valoare (câteodată destul de nuanţate) cu privire la diferite activităţi mai mult sau mai puţin lăudabile, alte judecăţi, foarte numeroase, se refereau la meserii „nedemne”, reprobate, determinând adesea o excludere din viaţa socială organizată. Găsim urma acestei reguli în dreptul canonic şi în obiceiurile vieţii urbane.

Dreptul canonic desemna ca *marcimonia inhonesta* sau *vilia officia* un mare număr de activităţi ce apar drept infamante în raport cu misiunea pastorală, împiedicându-i pe cei care le desfăşoară să devină preoţi şi să aibă acces la privilegiile aferente. Legea îi avea în vedere în special pe aceia care, după ce au urmat o formă de învăţământ, primeau o hirotonisire inferioară: deşi clerici, ei se puteau căsători şi puteau practica o meserie. Există mai multe liste de asemenea activităţi apreciate drept compromiţătoare. Totuşi, numărul lor pare să se restrângă puţin câte puţin: interminabilele indexuri de meserii

OMUL MEDIEVAL

nedemne, inventariate de dreptul canonic, sunt înlocuite de statute stabilite cu ocazia sinoadelor. În fruntea activităţilor demne de blam continuau totuşi să se menţină meseria de histrion şi menestrel, prostituţia, proxenetismul, cămătăria, ca şi toate ocupaţiile care, în exercitarea, lor presupuneau contactul cu sânge, carne de animale, corpuri moarte. Uneori, statutele adoptate la sinoade şi legislaţia referitoare la dreptul cutumiar citau, printre „ponegriţi", pe hangii, „făcători de farmece" şi „vrăjitori", ca şi pe gunoierii municipali (însărcinaţi, printre altele, cu spălarea latrinelor). Cel ce practica o meserie cu totul obişnuită, dar considerată „murdară", nu putea aspira la o carieră ecleziastică, după cum nu avea dreptul (regulă valabilă în mai multe oraşe) de a ocupa funcţii municipale oficiale.

În statutele corporaţiilor de meserii din Germania, noţiunea de „infamie profesională" deţine un loc deosebit de important. Nu numai că lista meseriilor „infame" este foarte lungă, dar condiţia lucrătorilor este determinată de originea lor: cei ce doresc să adere la o corporaţie trebuie să facă dovada unui trecut „onorabil" al părinţilor. Sunt excluşi din start copiii bastarzi, copiii de servitori sau de persoane care au practicat o meserie „infamă". Cât despre ultima categorie, ea cuprinde meserii ca: hingher, călău, paznic municipal, gunoier, gropar, măcelar sau simplu sacrificator, servitor la băile publice, bărbier, prostituată, proxenet, menestrel, dansator pe sârmă şi bufon, ţesător, călcător de postav, cioban... (Proverbul german: *Schäfer und Schinder, Geschwisterkinder,* „Ciobanul şi hingherul sunt ca doi fraţi", este dispreţuitor faţă de ambele meserii, care apar ca purtătoare ale unui fel de stigmat. Meseria de hingher nu a încetat niciodată să fie considerată dezonorantă şi, vreme îndelungată, o asemenea infamie a apăsat şi asupra celei de cioban.) Desigur, alungarea în marginea societăţii a celor care practicau o meserie „nedemnă" nu este caracteristică numai pentru mentalitatea medievală; legislatorii germani încă edictează reguli în acest sens în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea.

Iar fenomenul a persistat chiar până în zilele noastre: diferite studii etnografice vin să-i confirme prezenţa în viaţa modernă.

Bineînţeles, există un anumit decalaj între norme – fixate de dreptul canonic, de legislaţia municipală sau de regulile tradiţional stabilite în cadrul breslei – şi realitatea socială. Unele dintre meseriile respinse au sfârşit prin a fi recunoscute şi chiar au obţinut un statut cu totul onorabil. Sfera de acţiune a normelor, în timp şi spaţiu, ca şi impactul lor real nu au fost suficient studiate până în prezent. Dar nu încape nicio îndoială că ele interveneau constant în viaţa socială, iar astăzi apar ca o mărturie despre organizarea ei. Rolul regulilor fixate de dreptul canonic este preeminent în această imagine, de vreme ce Biserica determina în mod fundamental comportamentele şi felul de a gândi ale societăţilor din epoca respectivă.

Definiţia medievală a meseriilor „nedemne" îşi are originile în dreptul roman, care s-a ocupat de noţiunea de infamie sub diferite

aspecte. În ceea ce priveşte „punerea în afara legii", ea a împrumutat anumite elemente de la „legile barbare". Aşadar, este vorba de o tradiţie adânc înrădăcinată în conştiinţa colectivă, elaborată de-a lungul veacurilor pentru apărarea tabuurilor şi manifestată în comportamentele culturale prin aprecierea diferitelor activităţi profesionale în funcţie de criteriul de „curăţenie" şi de „murdărie". Tocmai acest criteriu era deseori răspunzător de marginalizarea oamenilor cu activităţi „necurate". Vom studia câtew ea titlu de exemplu.

Faptul de a fi un profesionist al spectacolului şi al artei de divertisment este întotdeauna citat în registrele judiciare ca o dovadă de culpabilitate împotriva acuzatului. Deja dreptul roman considera că a juca pe scenă în scopuri lucrative era o ocupaţie infamantă. Dreptul cutumiar germanic îi trata în acelaşi fel pe *Spielmänner* şi *Kompen* (cei ce se angajau în întreceri), numindu-i „nelegitimi prin condiţia lor" (*unrecht*), prin analogie cu expresia „copil

nelegitim”. În Evul Mediu, histrionii sunt tot atât de dispreţuiţi cât prostituatele; sfântul Augustin cerea chiar ca lor să nu li se administreze sacramentele. Menestrelii şi comedienii sunt înfăţişaţi în scrierile teologice ca însăşi întruparea răului şi ca aliaţii diavolului. Toate sinoadele şi conciliile se arată duşmănoase în privinţa lor. Chiar dacă, pe parcurs, unele calificative cu privire la această meserie se schimbă, jurisdicţia şi literatura teologică rămân implacabile faţă de „menestreli”, „histrioni”, „actori de bilei”, asimilându-i fără rezerve cu cele mai joase categorii ale populaţiei, cerşetori, vagabonzi, infirmi. Din secolul al XIII-lea, se observă totuşi unele schimbări în discursul ideologic – meseria de menestrel nu mai este judecată cu aceeaşi asprime.

Pentru Toma d’Aquino, nu există nicio îndoială că, în majoritatea lor, măscăricii, povestitorii şi comedienii, fără a mai vorbi de cei care cântă la diferite instrumente, sunt osândiţi şi vor îndura cele mai grele chinuri din iad, dar recunoaşte că ar putea fi o excepţie: *locu latores* care povestesc vieţile sfinţilor, ca şi faptele şi vitejiile prinţilor, însoţindu-şi istorisirea cu muzică au şansa de a-şi mântui sufletul. Sfântul Francisc din Assisi merge şi mai departe, numindu-se pe sine *loculatore Dei,* „menestrelul lui Dumnezeu”. Ceea ce nu înseamnă că această meserie nu este întotdeauna reprobată. În ţările unde s-a dezvoltat creştinismul ortodox, condamnarea morală a măscăricilor *(skoromoch)* era atât de puternică, încât lua uneori forma unei adevărate represiuni împotriva lor. Dispreţul şi, apoi, climatul unei ambivalenţe morale care i-au apăsat multă vreme pe comedienii Timpurilor moderne sunt cu siguranţă reminiscenţa acestei vechi tradiţii.

Erau însă menestrelii medievali cu toţii nişte marginali? Nu tocmai; totul depindea de modul de viaţă pe care îl adoptau. Firește, unii erau şi chiar se complăceau în această viaţă, dar cei mai mulţi năzuiau spre o existenţă stabilă. Astfel, de exemplu, se constată apariţia unor corporaţii de menestreli angajaţi în mod regulat la

nunţi şi sărbători locale. Unii menestreli sunt primiţi de nobili şi se stabilesc la ei, deoarece prezenţa lor face mai plăcută viaţa curţii. În schimb, statutul actorilor de bâlci rămâne apropiat de cel al vagabonzilor. Pentru a-şi justifica neîncrederea ideologică faţă de o meserie care, într-o anumită măsură, o priva de drepturile sale de exclusivitate în domeniul cultural şi care, din Antichitate, rămânea marcată de infamie, Biserica invoca modul de viaţă instabil şi, prin urmare, asocial al acestei categorii da populaţie ce nu-şi afla locul în sânul unei societăţi organizate şi în repartizarea socială a sarcinilor.

Ioan din Salisbury afirma că menestrelii şi prostituatele erau doar monştri deghizaţi sub forme omeneşti şi că trebuiau cu orice preţ stârpiţi din societate. Legăturile dintre actorii de bâlci şi prostituate slujeau drept argument suplimentar, valabil în două sensuri, în sprijinul discursului care îi condamna şi îi excludea din societate.

Prostituţia a fost şi ea o ţintă de predilecţie pentru moraliştii medievali. Să notăm totuşi că, în cursul Evului Mediu, respingerea s-a atenuat treptat, iar scolasticii se arătau din ce în ce mai supli în judecata lor, până la a-i recunoaşte acestei meserii unele aspecte folositoare. Evident, dispreţul faţă de prostituţie nu a dispărut, dar schimbarea de optică, oricât de neînsemnată, le-a permis prostituatelor să se integreze parţial în viaţa socială organizată (sau, mai precis, în structuri de viaţă urbană).

În Evul Mediu, prostituţia capătă diferite forme şi, bineînţeles, nu rămâne limitată la spaţiul urban. Arhivele judiciare ne informează că era la fel de răspândită la ţară: prostituatele frecventau locuri de întâlnire ale colectivităţilor rurale (târguri, sărbători, taverne), treceau dintr-un sat în altul şi îi însoţeau, în deplasările lor, pe secerători, zilieri sau negustori. La oraş, existenţa lor era mai stabilizată, amorul pe bani făcând parte, într-un anumit sens, din mărfurile oferite de comerţul urban. Autorităţile municipale permiteau deschiderea

bordelurilor. Uneori, municipalitatea finanţa chiar ea înfiinţarea unui *prostibulum publicum,* pentru a-l închiria apoi unui particular. Şi băile publice serveau drept lupanare. În unele oraşe, existau cartiere de prostituate („ghetouri de prostituţie", cum erau, de pildă, „străzile cu femei uşoare" din oraşele franceze).

În ciuda condamnării generale a prostituţiei, stilul de viaţă determina statutul social al prostituatelor. La Veneţia şi Florenţa, unele curtezane trăiau pe picior mare, deveneau celebre; prezenţa şi personalitatea lor au marcat, în câteva cazuri, evoluţia artelor frumoase. Ele se bucurau de un prestigiu la care nu puteau aspira nici locatarele aşa-numitelor *prostibula* urbane (a căror viaţă era totuşi relativ stabilă), nici prostituatele ambulante, cele mai numeroase, recrutate dintre muncitoare şi femei din popor. Acestea se dedau prostituţiei în afara ocupaţiilor lor obişnuite, iar proxeneţii şi mijlocitoarele le ţineau la dispoziţia lor. Statutul lor era aproximativ acelaşi cu cel al vagabonzilor şi delincvenţilor: totul le apropia de aceştia – asemănări în modul de viaţă, similitudine a destinului –, de aceea şi trăiau împreună deseori.

Chiar dacă duceau o viaţă stabilă, prostituatele rămâneau în afara societăţii, de vreme ce, în general, ele nu-şi puteau întemeia propria familie. Povestirile medievale despre „păcătoasele" care, datorită unei intervenţii miraculoase, au făcut penitenţă, fapt ce le permitea să obţină mântuirea sufletului, nu cunosc decât două deznodăminte (considerate ca un *happy-end):* fie sufletul păcătoasei urcă la cer, fie se închide ea însăşi într-o mănăstire spre a-şi ispăşi greşelile.

Într-o povestire franceză din secolul al XII-lea, o prostituată, Richeut, a hotărât să creeze un fel de simulacru al vieţii de familie şi a adus pe lume un copil. A făcut-o numai pentru a putea trage foloase pe viitor. După naşterea copilului, s-a străduit să respecte toate riturile religioase de rigoare: molitfa, darul pentru biserică... Copilul a fost botezat, a avut naşi. La botez, printre invitaţi, se aflau prostituate şi proxeneţi. Apoi, Richeut a

aranjat lucrurile în aşa fel încât câţiva dintre clienţii săi, cei mai creduli, să-şi asume paternitatea. Când fiul său a crescut, l-a iniţiat în proxenetism *(„la lescherie")* şi l-a ajutat din răsputeri, dându-i sfaturi din belşug. îl considera mai ales un asociat şi, când el încerca să o întreacă în şmecherii, îl trata ca pe un străin. Acelaşi gen de relaţii lega cuplurile formate în mediul prostituţiei: „căsătoriile" (pecetluite printr-un Jurământ") dintre prostituate şi proxeneţi nu semănau câtuşi de puţin cu ceea ce se înţelege de obicei prin legătura conjugală; ele apar mai curând ca un contract cvasiprofesional. Acele prostituate care aveau o familie nu erau adevărate profesioniste, ci victimele unei declasări, obligate să se prostitueze (ocazional sau regulat) pentru a asigura supravieţuirea celor apropiaţi.

Controlorii municipali din mediul prostituţiei şi al proxenetismului („regii fetelor îndrăgostite" sau „regii desfrânaţilor", *podestă dei ribaldi),* deşi dispreţuiţi, erau protejaţi de statutul lor de funcţionari. La fel, activitatea patronilor de *prostibula,* recrutaţi deseori dintre paznicii municipali, gunoieri sau călăi – deci oameni cu meserie „infamă" –, era tolerată deopotrivă de Biserică şi de judecătorii laici. În schimb, tot ce ţinea de prostituţia în afara formelor oficial admise trezea ostilitatea opiniei publice şi a reprezentanţilor legii. Mijlocitoarele şi proxeneţii (care compăreau în faţa tribunalelor deoarece desfăşurau şi activităţi ilicite) erau consideraţi exemplul tipic al indivizilor asociali.

Dacă analizăm activităţile care duceau la excluderea socială, ne dăm seama că, în majoritatea cazurilor, era vorba de slujbe legate de tabuuri pe care, uneori, le încălcau. Totuşi, adevărata marginalizare nu depindea decât de modul de viaţă şi de situaţia materială ale indivizilor care desfăşurau aceste activităţi. Astfel, de pildă, deşi cămătăria a fost condamnată din punct de vedere moral, împrumutătorii pe amanet nu erau marginali. Pe de altă parte, să notăm că doctrina canonică a Bisericii, dezvoltând teoria despre răscumpărarea

păcatelor în purgatoriu, evolua în sensul care le lăsa speranţa mântuirii şi le stabiliza astfel locul în sânul societăţii. Marginalizarea era consecinţa absenţei sau slăbirii legăturilor sociale. Şi invers: cei ce nu participau la viaţa cotidiană a colectivităţii erau percepuţi ca indivizi asociali, deci demni de dispreţ şi periculoşi. Exemplu caracteristic: atitudinea medievalilor faţă de ciobani, duşmănoasă şi neîncrezătoare, în ciuda faptului că meseria lor era una dintre ocupaţiile sezoniere curente şi făcea parte din muncile agricole, considerate în Evul Mediu vrednice de laudă. Neîncrederea lor era deosebit de puternică faţă de ciobanii transhumanţi, aşadar cei de la munte, care îşi mânau animalele prin locuri pustii şi se instalau apoi departe de regiunile locuite, pentru a trăi într-o izolare totală. În ochii contemporanilor, cele două caracteristici ale vieţii lor – peregrinare şi singurătate – le determinau statutul de indivizi care trăiesc „în marginea" societăţii. Neîncrederii i se adăuga dispreţul: însărcinaţi cu sacrificarea animalelor, ciobanii aveau de-a face cu sângele, carnea crudă şi, uneori, cu stârvul. Ei erau şi „vindecători" de animale, cu numeroase cunoştinţe preluate din îndelungata tradiţie a medicinei populare: ceea ce contribuia la crearea în jurul lor a unei aure de teamă şi suspiciune. Fiindcă trăiau singuri, numai în compania dobitoacelor, erau acuzaţi de diferite devieri (*bestialitas,* sodomie etc). Potrivit etnografilor germani, dispreţul faţă de ciobani – datorat, printre altele, faptului că pentru această muncă erau angajaţi indivizi retardaţi mintal – s-a menţinut multă vreme în ţările germanice. Se pare totuşi că în alte regiuni ale Europei dispreţul nu a fost la fel de puternic.

După cum am putut vedea, respingerea socială se referea în mare parte la meseriile a căror practicare făcea să intre în joc noţiunile de „trupesc" şi „carnal". În aceeaşi ordine de idei am putea situa repulsia resimţită de medievali faţă de infirmi şi bolnavi, având drept efect, în

general, marginalizarea lor. Statutul de „bolnav" însemna adesea izolare. Datoria de milostenie faţă de bolnavi şi infirmi, deşi întotdeauna prezentă în conştiinţa colectivă, era paralelă cu sentimentul de frică, de silă, ba chiar de dispreţ pe care îl trezeau.

Măsurile luate faţă de leproşi sunt cel mai bun exemplu. Concertându-şi acţiunea, Biserica şi instituţiile publice au făcut tot posibilul pentru a-i izola pe leproşi de societate. Persoana suspectă de această boală îngrozitoare trebuia să se supună unei ceremonii religioase aproape ca de înmormântare, însoţită de o procedură echivalentă, practic, cu moartea civilă, şi apoi era condusă într-o leprozerie, situată foarte departe de regiunile locuite. În *Congâs d'Arras,* doi truveri atinşi de lepră descriu felul în care îşi iau rămas bun de la prieteni, înainte de a se duce în locul de izolare totală. Leproşii puteau nădăjdui în mântuirea veşnică: în imaginaţia medievală, cangrena ce roade sufletul păcătos al omului s-a îndreptat spre corpul lor, dar din cauza cangrenei corpului le era interzis să comunice cu societatea. De altfel, aceasta nu le refuza ajutorul: chetele în favoarea leproşilor aduceau sume considerabile, iar leprozeriile erau uneori amenajate cu fast... Dar în acelaşi timp, leproşii nu aveau dreptul de a atinge obiecte folosite de oamenii sănătoşi; ei trebuiau să-şi anunţe prezenţa de departe, cu o hârâitoare. În atitudinea faţă de ei, teama era amestecată cu un fel de ură: astfel, de exemplu, ei erau deseori acuzaţi de destrăbălare *(cf. Tristan et Yseult)* sau erau bănuiţi de conspiraţie împotriva oamenilor sănătoşi. Neîncrederea se extindea şi asupra urmaşilor lor: copiii de leproşi trăiau în ghetouri şi nu puteau practica decât meserii considerate „infame" sau „necurate". Necesitatea excluderii leproşilor părea atât de evidentă medievalilor, încât îi desemnau uneori, în limbajul uzual, drept „expulzaţi" *(aussătzige – die iizsertzigen,* în germană). Expulzaţi pentru totdeauna, într-o povestire medievală *(Die arme Heinrich,* de Hartmann von Aue), eroul, victimă a unei declasări ca urmare a unei pedepse de la Dumnezeu care-l loveşte cu

lepra, este vindecat în final printr-o minune şi îşi regăseşte locul în sânul societăţii. Aici este vorba cu adevărat de o poveste fantastică, fiindcă un asemenea deznodământ nu ar putea exista niciodată în realitate. Excluşi şi izolaţi, leproşii rămâneau prezenţi pe scena vieţii sociale numai în măsura în care apariţia lor, în oraş sau la ţară, scotea la iveală, de fiecare dată, condiţia lor de fiinţe esenţialmente diferite de celelalte.

Desigur, lepra era o boală deosebit de temută, dar nu numai ea trezea două sentimente ambivalenţe: pe de o parte, compasiune, pe de altă parte, dorinţa de a exclude bolnavul din societate. Unul dintre aceste sentimente trebuia să prevaleze, ceea ce depindea în special de condiţia socială şi materială a bolnavului. Omul bogat continua să trăiască printre cei apropiaţi, care îi asigurau îngrijirile necesare. Chiar în caz de lepră, el putea uneori evita excluderea. În schimb, pentru membrii grupurilor sociale defavorizate – cei ce îşi vindeau forţa braţelor pentru a-şi câştiga existenţa –, boala determina în general marginalizarea. Deveneau cerşetori şi, din acel moment, depindeau de milostenia celorlalţi: erau nevoiţi să trăiască din pomeni şi să-şi găsească adăpost în aziluri. Doctrina creştină a milosteniei le recunoştea dreptul de a cere de pomană doar schilozilor şi bolnavilor inapţi de muncă. De-a lungul Evului Mediu, referindu-se la învăţătura sfântului Augustin, teologii (printre alţii, Guillaume de Saint-Amour, în secolul al XIII-lea) au recunoscut acest drept şi indivizilor declasaţi, care nu puteau, din cauza statutului lor social, să depună o muncă fizică pentru a-şi asigura traiul zilnic. Situaţia „săracilor curaţi" (*pauperes verecundi)* era totuşi fundamental diferită de cea a altor grupuri sociale care trăiau din cerşetorie. Faptul de a beneficia de asistenţă nu le ştirbea cu nimic respectabilitatea socială, sau cel puţin îşi păstrau demnitatea, căci instituţiile de caritate se străduiau să-i scutească de umilinţele reze: ale milogilor. Cerşetorii proveniţi din păturile populare, în schirr, trebuiau să-şi

dovedească dreptul de ajutor, arătându-şi deschis infirmitatea, slăbiciunea sau sărăcia şi făcându-şi public statutul de fiinţe degradate, fizic şi material.

Până acum, am pus în evidenţă doi factori care puteau duce la marginalizare: în primul rând, o viaţă solitară, departe de comunităţile umane (o viaţă impusă uneori cu forţa, ca în cazul surghiuniţilor, sau aleasă de bunăvoie), iar în al doilea rând, practicarea anumitor meserii (sau activităţi) reprobate şi situate în afara sistemului de repartizare a sarcinilor considerate folositoare societăţii. Or, după aceste criterii, cerşetorii se prezintă ca un caz aparte. Existenţa lor era utilă şi chiar necesară, deoarece prin ea creştinii medievali se achitau de datoria de a se arăta milostivi. Ei nu fugeau de societate şi respectau normele de coexistenţă. Cerşetoria şi sărăcia stârneau, bineînţeles, sentimente ambivalenţe, oscilând între a condamna lenevia şi a exalta virtutea uitării de sine (găsim nenumărate dovezi ale acestei atitudini nehotărâte în scrierile Părinţilor Bisericii) dar, în general, societatea medievală accepta prezenţa cerşetorilor, recunoscându-le tacit rolul „funcţional” în sânul organizării sociale.

Totuşi, începând din secolul al XIII-lea, cu crizele economice din ce în ce mai profunde şi mai frecvente, determinând pauperizarea temporară sau definitivă a numeroase grupuri sociale, atitudinea a început să se schimbe. Uneori, numărul de săraci creştea până pe punctul de a perturba cu totul echilibrul pieţei muncii. În sfârşit, ea s-a schimbat cu totul, reflectând o transformare analoagă, radicală şi ea, a doctrinei religioase cu privire la milostenie. Această doctrină a devenit foarte severă faţă de săraci şi a constituit suportul ideologic al unei noi politici sociale, din ce în ce mai represivă faţă de cerşetori şi ducând la excluderea lor din societate.

Sub anumite aspecte, cerşetorii puteau fi totuşi asimilaţi cu marginalii. Deseori, cerşetoria era însoţită de o degradare morală a celor care o practicau: obligaţi să-şi etaleze sărăcia sau slăbiciunea cu scopul de a stârni mila

şi de a obţine astfel ajutor, ei nu ezitau să simuleze uneori o infirmitate sau o boală. Găsim exemple ale unor comportamente de genul acesta în literatura arabă din Evul Mediu timpuriu, ca şi în povestirile franceze (balade de Eustache Deschamps), italiene *(Speculum cerretanorum)* sau germane *(Liber vagatorum),* datând din secolul al XV-lea. În plus, doar o parte din cerşetori ducea o viaţă cu adevărat stabilizată; unii preferau să se deplaseze constant, pentru că aşa obţineau profituri mai mari. Viaţa nomadă implica activităţi diverse: munci ocazionale, cerşetorie, furturi. Or, tocmai alternanţa diferitelor ocupaţii era, în Evul Mediu, unul dintre indiciile marginalizării.

O altă formă a marginalităţii medievale o găsim în viaţa grupurilor sau a indivizilor respinşi din motive religioase sau, mai general ideologice. Era suficient să nu recunoşti dogmele ortodoxiei creştim pentru a fi considerat un străin, o fiinţă „diferită" de celălalt

Comunităţile medievale îi excludeau din structurile lor atât pe eretici, cât şi pe „necredincioşi" (cei ce mărturiseau o altă religie decât creştinismul) şi păgâni. Opinii stereotipe referitoare la ei accentuau în mod artificial diferenţa lor fundamentală în raport cu colectivităţile creştine cu ajutorul unor argumente complementare: *Cântecul lui Roland* le reproşa sarazinilor că nu recunosc raporturile de vasalitate; inchizitorii şi polemiştii religioşi îi acuzau pe eretici că nu respectau normele sexuale admise, că negau orice putere şi că respingeau legăturile sociale; cât despre evrei, potrivit opiniei comune, ei şi-ar fi propus să-i extermine pe creştini, ar fi răspândit epidemii şi ar fi practicat cămătărie în mod curent. Cum aceste grupuri rămâneau în afara legăturilor instituite de comunitatea creştină şi în afara culturii dominante, ele erau considerate periculoase pentru structurile sistemului în vigoare; de altminteri, înşişi membrii lor aveau – într-o măsură mult mai mare decât la celelalte categorii de populaţie marginală – conştiinţa propriei diferenţe.

Reconstituind imaginea marginalităţii medievale, am evidenţiat criterii foarte diverse care determinau statutul de marginal. Am încercat, de asemenea, să expunem procesele sociale şi culturale ce duceau la izolarea unor indivizi sau a unor grupuri. Alături de excludere exista şi o marginalizare voluntară; ea rezulta din refuzul sistemului stabilit şi din căutarea, în singurătate, a unei desăvârşiri spirituale (de altfel, cele două motive erau adesea asociate). Totodată, s-ar cuveni să reţinem arierplanul socio-psihologic al acestor mecanisme pe care le-am prezentat sub formă obiectivată de procese sociale: pe de o parte, marginalii aveau sentimentul specificităţii situaţiei lor şi al unei diferenţe între ei şi societate; pe de altă parte, în conştiinţa colectivă au fost consacrate norme de coexistenţă şi principii ale ordinii sociale, fapt ce se traducea prin condamnarea tuturor celor care încercau să li se sustragă. Două atitudini se înfruntau astfel, una individuală şi una colectivă.

În Evul Mediu, condiţia socială a indivizilor era marcată de semne exterioare caracteristice. Acest principiu, care făcea parte dintr-o semiotică a culturii medievale, era valabil şi pentru marginali. Existau, firește, semne distinctive naturale: culoarea pielii, limba, specifică anumitor minorităţi etnice, infirmitatea sau simptomele exterioare ale unei boli, caracteristice deseori pentru cerşetori. Meseria practicată era şi ea un „semn” determinant pentru statutul social. Anumite semne aveau un caracter simbolic, cum ar fi urechea tăiată, stigmat al unui hoţ. Veşmântul constituia însă principala marcă exterioară de apartenenţă la o categorie socială. Zdrenţele acoperind un trup aproape gol semnalau că era vorba de un cerşetor: aspectul vrednic de milă era una dintre „tehnicile” folosite pentru a atrage compătimirea trecătorilor. În ceea ce îi priveşte pe evrei, uşor de recunoscut totuşi datorită hainelor specifice (pe teritoriile germanice ei purtau, printre altele, o pălărie ţuguiată), al IV-lea conciliu de la Lateran, din 1215.

a introdus obligaţia de a purta un semn distinctiv care, răspândindu-se în teritoriile creştine, a căpătat un caracter defăimător. Datoria de a purta un însemn le privea, în unele ţări, şi pe prostituate, obligate pe deasupra să urmeze prescripţii vestimentare foarte stricte. Cât despre eretici, ei trebuiau să poarte, în semn de penitenţă, veşminte cu semnul crucii, pe ambele feţe. Una dintre pedepse consta în a-i expune în public, purtând o mitră pe cap şi însemnaţi cu litera „H”.

În cele mai multe cazuri, toate aceste semne – simboluri ale condiţiei sociale – nu au fost alese în mod voit de indivizi sau grupuri, ci le-au fost impuse pentru a le obiectiva statutul şi, ca instrument de represiune şi de excludere, foloseau în principal la a-i stigmatiza. Despre cum se percepeau marginalii înşişi nu ştim astăzi aproape nimic: ne-au parvenit doar ecouri îndepărtate ale discursului lor uneori, un ton ceva mai personal în procesele verbale ale depoziţiilor, sau în poemele „goliarzilor”, în cele ale lui Rutebeuf şi Villon…

Societăţile medievale nu încetau să le amintească marginalilor infamia ce apăsa asupra lor şi o utilizau în mod instrumental. Obligaţia evreilor de a fi prezenţi la „intrările regale” nu folosea de fapt decât la umilirea lor (mai târziu, această tactică a devenit făţiş represivă şi segregaţionistă, după cum o arată printre altele descrierile de procesiuni de la Sărbătoarea Domnului, în Cracovia, în secolul al XVII-lea). Întrecerile „oamenilor nedemni”, atestate în Perigueux deja în 1273, în timpul sărbătorilor Carnavalului, erau o modalitate deosebit de jignitoare de a-i trata pe marginali. În Italia, întrecerile la care participau prostituate şi *ribaldi, barattieri* s-au răspândit, devenind foarte frecvente din prima jumătate a secolului al XVI-lea; element al înfruntărilor dintre diferite oraşe, ele căpătau uneori un caracter foarte violent. *Palio* italian – întrecere pe jos, pe cal sau pe spinarea unui catâr – aduna bărbaţi şi femei aparţinând claselor de jos, adesea vagabonzi. A-i umili pe unii, cu scopul de a pune cu atât mai bine în evidenţă respectabilitatea celorlalţi: în aceasta

consta „rolul funcţional” al marginalilor.

Desigur, între categoriile de populaţie din care este alcătuit universul marginalităţii din Evul Mediu, existau diferenţe, uneori foarte profunde: în excludere şi segregaţie, era o progresie; consecinţele unei declasări nu erau aceleaşi în cazul unui cavaler şi în cel al unui ţăran. Nu toţi marginalii erau „excluşi” din societate; măsuri de excludere atât de rigide şi severe ca acelea împotriva leproşilor erau destul de rare. Dar toate aceste grupuri au în comun faptul că aveau un mod de viaţă absolut diferit de cel socialmente recunoscut, refuzau să se supună normelor stabilite, după cum refuzau să participe la sistemul de „repartizare a sarcinilor şi a rolurilor” sociale. O altă trăsătură comună, care îi uneşte, este respingerea – frica şi dușmănia mergând uneori până la ură – manifestată de societate faţă de ei.

MARGINALUL

Referinţe bibliografice

G.H. Allard (coord.), *Aspects de la marginalite au Moyen Âge,* Montreal.

1975. Bonfiglio Dosio, G.Criminalită ed emarginazione a Brescia nel primo

Quattrocento”, *Archivio Storico Italiano,* 1978, pp. 113-164. * * * *Exclus et Sisteme d’exclusion dans la littârature et la civilisation mediivales,* Aix-en-Provence, 1976. Geremek, Bronisław, *Les Marginaux parisiens aux XIVE et XVe siècles.*

Flaminarion, Paris, 1976; *La potence ou la pitie. L’Europe et les pauvres du Moyen Âge a nos jours,* Gallimard, Paris, 1987. Guglielmi, N., *Marginalidad en la Edad Media,* Buenos Aires, 1986. Hanawalt, B., *Crime and Conflict in English Communities, 1300-1348.*

Cambridge (Mass.), 1979. Hartung, W., *Die Spielleute. Eine Randgruppe in der Gesselschaft des*

Mittelalters, Wiesbaden, 1982. Hilton, R.H., *A Medieval Society: the West Midlands at the end of the*

Thirteenth Century, Londra, 1966. Jusserand, J.-J., *La Vie nomade et les Routes d’Angleterre au XIV siècle.*

Paris, 1884. Ladner, G.B., *Jiomo viator:* Medieval Ideas on Alienation and Order".

Speculum, XLII, 1967. Le Goff, Jacques, „Metiers licites et metiers illicites dans l'Occident mediâval", în *Pour un autre Moyen Âge,* Gallimard, Paris, 1977. Mollat, Michel, *Les Pauvres au Moyen Âge. Étude sociale,* Complexe.

Paris, 1984 (reed.). Pinto, G.Un vagabondo, ladro e truffatore nella Toscana della seconda metă del '300", *Richerche storiche,* II, 1974, pp. 327 – 345. Trexier, R.C.Correre la terra. Collective Insults in the Late Middle

Ages", în *Melanges de l'École Française de Rome,* XCVI, 1984, pp. 845 – 902. Vincent, B., *Les Marginaux et les Exclus dans l'histoire,* Paris, 1979.

Postfaţă

REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

Expresie punctuală a unei istoriografii autodefinite mai întâi drept franceză, dar care a devenit actualmente, la capătul a nenumărate transferuri şi împrumuturi mimetice, europeană, prezentul volum degajă o semnificaţie ce depăşeşte cu mult anvergura subiectului pe care îl explorează. El nu este neapărat cel mai notabil produs al istoriografiei contemporane şi, poate, nici măcar cel mai reprezentativ, de vreme ce împarte acest atribut cu un număr impresionant de titluri. În schimb, îi oglindeşte perfect, în racursi, evoluţia din ultimele două decenii, evocându-i deopotrivă programul iniţial şi câteva din recentele reajustări structurale. Altfel spus, în arierplanul acestei investigaţii interesate de tipologia umană medievală, putem citi, ca într-un palimpsest, o cu totul altă istorie: aceea a modului în care a fost gândită, aplicată şi – ulterior – progresiv rectificată „filosofia" care a inspirat, cu începere din anii '60—70, explorarea trecutului în Franţa şi pe continent, până a ajunge la ipostazele sale de astăzi. Pentru a mă face mai bine înţeles, un scurt ocol contextual mi se pare inevitabil. De aceea, voi vorbi mai întâi despre specificul istoriografiei căreia îi aparţine prezentul volum, insistând asupra „chipului" ei de la început şi a mutaţiilor

din ultima vreme. Câteva consideraţii, apoi, vor fi rezervate biografiei intelectuale a coordonatorului (Jacques Le Goff), strâns legată – altminteri nici nu se putea – de evoluţia domeniului de referinţă. În fine, voi încheia prin a comenta pe scurt cartea, arătând cum rezumă ea, în mod concret, direcţiile şi avatarurile mai vechi şi mai noi ale reconstrucţiei trecutului în formele care au definit-o în spaţiul geografic tutelar.

Omul medieval face parte dintr-o specie istoriografică numită, cu începere din 1978, „noua istorie". Termenul, folosit pentru întâia dată chiar de Jacques Le Goff şi de emulii săi, grupaţi la acea dată în redacţia revistei *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, nu fusese inventat pentru a caracteriza o anumită direcţie metodologică şi cu atât mai puţin o concepţie de ultimă oră despre rosturile scrisului istoric. Sensul său era, de fapt, pur simbolic, menirea expresiei – pe care unii nu s-au sfiit să o considere, cu evidentă ironie, drept un *„labei"* comercial1 – fiind de a condensa într-o formulă memorabilă totalitatea inovaţiilor de orizont, percepţie şi metodă care se făcuseră

Mai exact, *„une appellation controlee",* potrivit expresiei deloc amabile a lui Guy Bourde şi Hervé Martin, *Les écoles historiques,* Seuil, Paris, 1983, p. 201.

OMUL MEDIEVAL

REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

simţite în spaţiul istoriografie francez, graţie mutaţiei epistemologice realizate cu o jumătate de veac mai înainte de Marc Bloch şi Lucien Febvre. „Noua istorie" 1 marca, aşadar, o sărbătoare de familie, de vreme ce mutaţia de care vorbesc avusese loc prin înfiinţarea revistei pe care o dirijau acum Le Goff şi prietenii săi. În egală măsură însă ea era şi expresia unui bilanţ, pe care noua generaţie a *Analelor* se simţea cea mai chemată să-l facă, cu atât mai mult cu cât acesta ar fi fost prilejul celei dintâi reflecţii sistematice asupra întregii evoluţii a scrisului istoric francez de până atunci. Cum s-au raportat urmaşii „părinţilor fondatori" la moştenirea lăsată de Bloch şi

Febvre? Cum şi-au evaluat ei principalele orientări ale istoriei pe care o practicau? Dar, mai ales, cum le-au receptat demersul ceilalţi, din afara „cercului”, şi cum l-au corectat?

În primul rând, tuturor le apărea drept indiscutabil faptul că ceea ce „noua istorie” produsese mai întâi fusese o adevărată mutaţie referenţială. În contra istoriei aşa-zis „tradiţionale” – preponderent evenimenţială, politică şi orientată spre faptele marilor personalităţi2 – cu care polemizaseră „părinţii fondatori”, direcţia inaugurată de cuplul Bloch – Febvre şi continuată de elevii lor se arăta, dimpotrivă, interesată cu precădere de realitatea socială, delimitându-şi o tematică centrată nu pe indivizi, ca până atunci, ci pa grupurile sociale, nu pe acţiunea sau intenţiile declarate reflectate de deciziile politice sau de instituţiile oficiale, ci pe structurile lor subiacente, în fine, nu pe evenimente, ci pe continuităţi, permanenţe şi evoluţii lente3. În esenţă, „noua istorie” era în mod programatic reconstruită pe metodologia ştiinţelor sociale, în care întemeietorii *Analelor* vedeau, nu fără temei, unica modalitate rezonabilă de a conferi istoriei capacitatea de a produce o cunoaştere obiectivă4. Această opţiune nu era atunci (în 1929) întâmplătoare. Trebuie să vedem în ea răspunsul la o mai veche dezbatere, care opusese la începutul secolului nostru sociologia durkheimiană istoriei

1. Acesta este chiar titlul volumului-bilanţ, publicat la data amintită (1978) cu scopul de a reconstitui traiectoria istoriografiei franceze în jumătatea de secol scursă de la întemeierea *Analelor; La Nouvelle Histoire.* Sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, Retz, Paris – CEPL, 1978. A doua ediţie a cărţii, prescurtată, conţinând doar cele zece articole principale ale precedentei (fără restul de 120 de termeni), a apărut cu acelaşi titlu, după exact un deceniu, la Bruxelles *(La Nouvelle Histoire.* Sous la direction de Jacques Le Goff, Editions Complexe, 1988).

2. *Cf.* François Furet, *L’histoire et „l’homme sauvage”,* în *l’historien entre l’ethnologue et le*

futurologue, apud Hervé Coutau-Begarie, *Le phénomène Nouvelle Histoire. Grandeur et décadence de l'école des Annales,* Economică, Paris, 1989, p. 92, ediţia a doua.

3. André Burguiere, „De la comparăhension en histoire", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations,* nr. 1, 1990 p. 124.

4. Pentru programul revistei, v. André Burguiere, „Histoire d'une histoire: naissance des *Annales", Annales. Economies, Societis, Civilisations,* nr. 4, 1979. De asemenea, nr. 6, 1989 (număr tematic, intitulat *Histoire et sciences sociales. Un tournant critique),* pentru bilanţul conlucrării dintre istorie şi ştiinţele sociale, după şase decenii de „mariaj".

pozitiviste, ambiţia scientistă a ultimei fiind considerată, prin raportare la rivala ei, total nejustificată, atât din unghiul principiilor, cât şi din cel al metodelor. Or, raţiunea reconvertirii istoriei tocmai în aceasta consta: arătând că *„savoir"-ul* istoric nu se mai deducea automat din trecut (cum îşi imaginaseră „pozitiviştii"), ci, aidoma sociologiei, din chestionarul elaborat de cercetător în relaţie cu acest trecut şi că, pe de altă parte, instaurarea istoriei ca o cunoaştere ştiinţifică trece obligatoriu prin *construirea* obiectului ei de studiu, Bloch, Febvre şi adepţii lor mimau, în fond, dar fără să o declare, demersul însuşi al sociologiei, deposedându-i astfel pe detractori de obiectul criticii lor. Procedeul nu era, bineînţeles, lipsit de o anumită abilitate: dacă negarea valenţelor scientiste ale istoriei avansase drept argument imposibilitatea celor ce o practicau de a discerne din textura trecutului constante sau legi tocmai din cauza subiectivităţii indelebile a oricărei reconstituiri, nu era, prin urmare, lipsit de sens ca reconstrucţia istoriei să se producă nu prin ocultarea acestei subiectivităţi, ci, dimpotrivă, prin asumarea ei cât mai hotărâtă, dar strunită de o metodă şi un chestionar capabile să o legitimeze. Este ceea ce au făcut, de fapt, fondatorii *Analelor,* cu un succes absolut remarcabil.

Din reconfigurarea integrală a anchetei istorice de pe „descoperire" pe „construcţie" decurgea o dublă exigenţă:

explicitarea procedurilor de analiză a datelor sau – cum tocmai am observat – dezvăluirea metodei şi, în al doilea rând, enunţarea clară a întrebărilor menite a orienta cercetarea. Dacă cea dintâi nu era câtuşi de puţin nouă, meritul *Analelor* fiind de a o resuscita, ipostaziind-o ca justificare supremă a demersului restitutiv, a doua era, cum s-a spus, *„aproape revoluţionară" l,* întrucât nu numai că modifica atitudinea cercetătorului faţă de informaţie, dar şi substituia naraţiunii – investită până atunci cu virtutea unui principiu explicativ fundamental – arta interpretării. Nu mai era vorbă acum doar de a reconstitui o evoluţie. Imperativul era de a o înţelege şi explica. Această spectaculoasă reconversiune nu a modificat – cum vom vedea mai târziu – numai optica asupra izvoarelor. Ea a schimbat pe de-a-ntregul şi tradiţionalul concept de „fapt istoric", noul statut al istoriei, de disciplină a socialului, obligând-o să depăşească toate limitele de până atunci, pentru a-şi răsfrânge fără nicio restricţie curiozitatea, practic asupra oricărui domeniu. De la evenimentul politic (piatra unghiulară a istoriei pozitiviste) la „reflexele" demografice, de la compoziţia unui ansamblu funciar la structurile familiale, de la grupurile sociale la atitudini, comportamente şi rituri, obiectul de cercetare al istoriei s-a dilatat continuu, sfârşind prin a cuprinde aproape totul. Raportat la acest nou context tematic, faptul înceta de a mai fi datul obiectiv, dezvăluit *tel quel* exegetului, din amalgamul trecutului, pe măsura desfăşurării naraţiunii. El devenea, în schimb, o piesă în întregime construită, în funcţie de interogaţiile şi problemele apărute ca urmare a lărgirii orizontului. În acelaşi timp, el făcea inevitabilă şi schimbarea radicală a conceptului de *durată.* Şi în această privinţă, un scurt memento comparativ este absolut necesar.

1. André Burguiere, „De la comprehension…", loc. cât, p. 126.

OMUL MEDIEVAL

Cum era şi firesc, istoria tradiţională făcuse din „anvelopa" temporală un principiu cardinal de

inteligibilitate. Sistematizată în funcţie de evenimenţial şi „decupat" în „tranşe" cronologice precise (de unde şi importanţa neobişnuită ataşată periodizărilor), noţiunea de timp specifică acestui tip de istorie conferea aproape de la sine faptelor (de obicei politice şi militare) evidenţiate de „curgerea" sa un sens invariabil ascendent, „progresist", justificând nu doar impresia că ceea se întâmplase *înainte* explică ce a urmat *după,* ci, totodată, şi strădania de a reconstitui cât mai minuţios anterioritatea. Înţeleasă în acest mod, istoria se reducea la o genealogie a politicului şi naţiunii, fiind investită cu un trend meliorist, dacă nu neapărat cunoscut dinainte, atunci cu siguranţă bănuit, de fapt identic în substanţa sa cu viziunea creştină asupra duratei.

Acestei concepţii despre timp, „noua istorie" – nu a evenimentelor, ci a structurilor – i-a opus o interpretare plurală a duratei care, luând act de „mişcarea" diferită a realităţilor studiate şi de ritmicitatea diversă a fenomenelor, căuta să dea seama – şi din acest unghi – de complexitatea şi varietatea lor. Enunţată pentru întâia dată exact cu trei decenii în urmă, într-un celebru studiu al lui Fernand Braudel1, noua percepţie a duratei şi-a aflat în excepţionalele sinteze ale aceluiaşi 2 domeniul predilect de afirmare. Astăzi, această concepţie reprezintă referentul teoretic implicit al oricărei reconstituiri.

Destructurarea noţiunii de timp şi deposedarea ei de o semnificaţie globală nu puteau lăsa fără urmări nici explicaţia istorică, în genere. Tradiţionala povestire *(recit),* orientată de succesiunea evenimentelor şi inspirată de un sens prestabilit, se preschimba, din această nouă perspectivă, într-o analiză preocupată de a sesiza, dincolo de dezordinea faptelor mărunte şi a contingentului, constantele de adâncime, comportamentele „obiective" şi procesele de durată, independente de intenţionalitatea oamenilor şi, invariabil, mai presus de puterea lor de a le controla. Aici, în această nouă privire asupra trecutului, se cuvine căutată contribuţia majoră a „noii istorii" şi, în acelaşi timp, slăbiciunea ei (cum ne vom convinge de

îndată). Căci, prin efortul lor de a descoperi şi evidenţia ritmurile lente ale evoluţiilor, ceea ce dura în contrast cu efemerul, adepţii „noii istorii" nu făceau, în fond, altceva

„Histoire et Sciences sociales: la longue durie", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations,* nr. 4, 1958. Textul a fost reluat în *Écrits sur l'histoire,* Flaminarion, Paris, 1969, **pp. 41-85.**

La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, A. Colin, Paris, 1949 (v. şi ediţia în limba română, *Mediterana şi lumea mediteraneană în epoca lui Filip al II-lea*, vol. I-VI, traducere de Mircea Gheorghe, prefaţă de Alexandru Duţu, Meridiane, Bucureşti, 1986); *Civilisation materielle, economie et capitalisme, XVème – XVIII – eme siècles*, vol. I-III, A. Colin, Paris, 1967-1979 (v. şi ediţia în limba română, apărută în şase volume: *Structurile cotidianului: posibilul şi imposibilul. Jocurile schimbului. Timpul lumii,* traducere şi postfaţă de Adrian Riza, Meridiane, Bucureşti, 1989). Ambele sinteze au fost de mai multe ori reeditate până astăzi, bucurându-se şi de nenumărate versiuni în limbi străine.

REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

decât să sublinieze tipul specific de legităţi cu care opera disciplina pe care o reprezentau, legitimându-i astfel statutul ştiinţific pentru a surclasa definitiv sociologia, a cărei superioritate simbolică de la începutul secolului se construise tocmai pe acest pretins deficit atribuit concurentei sale. Anexarea integrală a socialului şi reconfigurarea obiectului de studiu au servit aceluiaşi scop, asigurând istoricilor şi controlul asupra poziţiilor instituţionale şi simbolice deţinute în câmpul intelectual francez de colegii lor sociologi. Revenind la tipul inedit de explicaţie propus de „noua istorie", trebuie spus că această substituire părea atunci (în anii '60—70) cu atât mai justificată cu cât înseşi metodele de a o realiza repudiau în mod explicit demersurile obişnuite ale anchetelor retrospective. Dacă, în conformitate cu perspectiva tradiţională asupra trecutului, învederată de

pozitivism, faptele se impuneau cercetătorului oarecum de la sine, printr-o simplă lectură a documentelor, acum, din perspectiva „noii istorii”, ele erau nu numai construite, ci şi atent selecţionate, în forma unor date omogene, repetitive, comparabile, apte – prin tratament cantitativ – de a dezvălui constantele căutate. În plus, desfăşurarea cercetării în funcţie de un anumit set de probleme a schimbat şi relaţia dintre „perioadă” şi „obiectul” investigat, cea dintâi nemaifiind privilegiată în detrimentul celui de-al doilea, cum se întâmplase până atunci, ci, dimpotrivă, depinzând în exclusivitate de natura chestionarului elaborat. Pe de altă parte, orientarea cercetării în funcţie de un îndreptar prestabilit a atras, fatalmente, după sine şi diversificarea progresivă a instrumentarului anchetei, în spiritul unui ecumenism de metodă şi strategie judecat drept cel mai în măsură să producă condiţiile de maximă inteligibilitate a fenomenelor sociale1. Deschiderea sistematică şi intrarea tot mai hotărâtă a istoriei în dialog cu ştiinţele învecinate (economia, sociologia, psihologia, demografia, etnologia, lingvistica etc.) au constituit, astfel, alături de inovaţiile semnalate deja, încă un atu esenţial al „noii istorii”, cu un rol hotărâtor în actuala configurare a unei noi paradigme a ştiinţelor sociale, bazată pe principiul confluenţelor şi definită prin ceea ce Mattei Dogan şi Robert Pahre au numit „proces de hibridare” 2. Deschiderea istoriei spre epistemologii conexe nu a însemnat însă doar un substanţial câştig metodologic. În egală măsură, ea le-a îngăduit specialiştilor să-şi nuanţeze continuu întrebările adresate trecutului, să-şi extindă orizontul anchetei şi, mai ales – dar corelativ – să identifice domenii inedite de cercetare (demografia istorică, familia, mentalul colectiv, viaţa cotidiană etc.) 3, devenite foarte curând de sine stătătoare, ca ştiinţe independente. Mai

1. François Furet, *L’Atelier de l’histoire,* Flaminarion, Paris, 1989, pp. 73 – 88. *Cf.* şi Lawrence Stone, *The Past and the Present Revisited,* Routledge and Kegan Paul, Londra-New York, 1987, pp. 21 *sqq.*

2. *Cf.* Mattei Dogan, Robert Pahre, *Noile ştiinţe sociale. Interpenetrarea disciplinelor,* traducere din limba franceză de Nicolae Lotreanu, Alternative, Bucureşti, 1997, ediţia a II-a.

3. Jacques Le Goff, „L'histoire nouvelle", în *La Nouvelle Histoire...* pp. 229 – 240 (v. nota 1, P346).

este oare nevoie să precizăm că toate aceste evoluţii convergente au revoluţionat şi noţiunea de *document istoric?*

Acest lucru s-a produs în două moduri: mai întâi, printr-o extensiune fără precedent a categoriilor de surse, prin care textelor tradiţionale – ridicate de istoria pozitivistă la rangul de unic referent – le-au fost alăturate izvoare noi, precum documentele figurative, descoperirile arheologice, piesele elaborate de anchetele orale, dar şi filmul, fotografia, statisticile şi monumentele, de asemenea considerate drept surse de primă mână. În al doilea rând, „revoluţia documentară" 1 a „noii istorii" şi-a asociat şi o grilă complet diferită de lectură, substituind elementarei critici de veracitate, apreciată până atunci drept suficientă pentru a valida cercetarea, demersul infinit mai complicat, dar şi mai profitabil, al *de structurării* documentului, atent nu numai la mesajul său manifest, ci şi la contextul elaborării sale, la natura emitentului/emitenţilor, la ansamblul de proceduri ce au concurat la producerea sa, totul cu scopul mărturisit de a pune în lumină atât intenţiile „actorilor" sociali, cât şi dominantele *backgroundului.* Aplicată şi textelor oficiale (anchete, rapoarte, memorii etc.) acest nou tip de lectură, în filigran, a scos la iveală – din spatele expresiilor formale şi al retoricilor de circumstanţă – discursul celor mulţi, al anonimilor trecutului, restituindu-ne, împreună cu el, crâmpeie din viaţa lor cotidiană2. În acest mod, cercetarea istorică a dobândit accesul îndelung căutat la umanitatea de odinioară, pe care ne-a redat-o, în deceniile din urmă, în cele mai variate şi neaşteptate chipuri.

Corolarul tuturor acestor inovaţii de orizont, metodă

şi documentare a fost un stăruitor şi ambiţios efort spre globalitate. Noţiunea nu este câtuşi de puţin clară, iar lămuririle aduse ocazional de corifeii „noii istorii" nu au contribuit prea mult la limpezirea ei. Din pluralitatea sensurilor susceptibile a i se asocia, două par a fi oarecum dominante: unul care trimite la natura însăşi a demersului restitutiv, al doilea aşa-zis de poziţionare. Definiţia reconstituirii istorice ca una globală presupunea, potrivit primului înţeles, nu atât o voinţă de identificare cu întregul şi nici privilegierea sintezei în dauna studiilor de caz, cât, mai curând, preocuparea de a avea asupra unui obiect de studiu sau a unei probleme date o perspectivă cât mai completă cu putinţă, o descriere exhaustivă şi o explicaţie îndeajuns de cuprinzătoare pentru a depăşi toate concluziile parţiale ale celorlalte ştiinţe sociale. *„Orice formă de istorie nouă* – observa în acest sens Jacques Le Goff – *care se aşază sub o etichetă în aparenţă parţială sau sectorială... este, de fapt, o tentativă de istorie totală, o ipoteză globală de explicaţie",* punând

1. *Ibidem,* p. 213.

2. Printre cele mai reuşite anchete de acest gen se numără cele ale lui Emmanuel Le Roy Ladurie *(Montaillou, sat occitan, de la 1294 până la 1324,* traducere, prefaţă şi note de Maria Carpov, Meridiane, Bucureşti, 1992, vol. I-II); Carlo Ginzburg *(Brânza şi viermii. Universul unui morar din secolul al XVI-lea,* traducere de Claudia Dumitriu, Nemira, Bucureşti, 1997); Giovanni Levi *(Inheriting Power. The Story of an Exorcist.* Translated by Lydia G. Cochrane, The University of Chicago Press, Chicago-Londra, 1988).

În joc serii cauzale diferite1. Formulată astfel, globalitatea nu se rezuma doar la completitudine. Ea părea că-şi adjudecă, într-un fel, însăşi... eternitatea, de vreme ce explicaţia spre care tindea avea ambiţia de a fi, dacă nu definitivă, în orice caz greu de depăşit. Această intenţie ne edifică şi asupra celui de-al doilea sens al termenului: căci, dacă explicaţia pusă în joc de „noua istorie" integra toate

contribuţiile particulare ale celorlalte discipline sociale cu care intra în dialog, atunci revendicarea unei întâietăţi simbolice faţă de acestea devenea perfect naturală, nemaitrebuind justificată. Aidoma sociologiei durkheimiene de odinioară, care îi nutrise ambiţiile secrete, „noua istorie" nu aspira doar la un loc specific, bine determinat, în panoplia ştiinţelor umane. Ceea ce urmărea ea, de fapt, era centralitatea. Această pretenţie exorbitantă nu era, în ciuda aparenţelor, lipsită de riscuri. Stârnind în câmpul celorlalte ştiinţe sociale o legitimă contrarietate, ea invita, fără voie, la punerea în lumină a limitelor „noii istorii", alimentând astfel elanul unei critici care, începută cu mai bine de un deceniu în urmă, continuă cu aceeaşi fervoare şi astăzi2.

Pe lângă reproşurile ce vizau aspectul publicitar al tipului de istorie practicat de grupul de la *Annales* şi concesiile uneori substanţiale făcute gustului public şi limbajului mass-media, precum şi alte laturi nu mai puţin grăitoare ale fenomenului (reciclarea tacită şi anexarea în propriul folos a unor descoperiri mai vechi, ignorarea unor nume de referinţă în istoriografia franceză, ca, bunăoară, cel al lui Henri-Irenăe Marrou, monopolizarea instituţiilor academice, galocentrismul declarat şi privilegierea ca domeniu de cercetare a Evului Mediu în detrimentul celorlalte epoci), imputările cele mai serioase aduse „noii istorii" au avut în vedere înseşi opţiunile ei teoretice. S-a observat, de pildă, că extensiunea continuă a orizontului tematic şi perfecţionarea metodelor de anchetă au avut darul de a compromite iremediabil orice încercare de sinteză, restituţiile cuprinzătoare cedând în chip tot mai vădit locul unei istorii „pe bucăţi" 3, mai subtilă şi poate şi mai exactă, dar incomparabil mai slabă atât sub raportul unităţii, cât şi al posibilităţii de a deduce din evoluţia diverselor fenomene un sens sau, cel puţin, o imagine de ansamblu, în beneficiul „noii istorii", se cuvine totuşi să recunoaştem că acest proces a fost mai lent decât îl arată aparenţele, „pulverizarea" tematică şi metodologică de care aminteam instalându-se numai după o primă fază – a

anilor ’60 – 70 – când efortul continuatorilor lui Bloch şi Febvre de a depăşi compartimentarea factologică a istoriei pozitiviste s-a tradus printr-o serie de construcţii de mare amploare, menite să evidenţieze ceea ce grupul de la *Annales* preţuia cel mai mult: structurile civilizaţiilor, forţele profunde şi evoluţiile de durată. Remarcabilele analize ale lui Henri Pirenne, elaborate în funcţie de

1. *Cf.* „L’histoire nouvelle…”, loc. cit., p. 212.

2. Una dintre cele mai dure – şi, în acelaşi timp, întemeiate – critici la adresa „noii istorii” a fost întreprinsă de Herv6 Coutau-B6 garie (v. nota 2, p. 346).

3. Potrivit de-acum bine cunoscutei expresii a lui François Dosse, *Lhistoire en miettes. Des* Annales o *la „nouvelle histoire”,* Editions La Découverte, Paris, 1987.

potenţialul explicativ al factorului economic, în speţă comercial1, sau celebrele sinteze braudeliene (concepute din perspectiva pluralităţii duratei) sunt, din acest unghi, cât se poate de revelatoare, nefiind însă unice. Întocmai ca *Societatea feudală* a lui Marc Bloch, dar cu siguranţă într-o măsură mai mare decât ea, aceste scrieri învederau însemnătatea tendenţialităţii structurale în schimbarea istorică, interpretată – cum nu o făcuse totuşi Bloch – ca liberă de orice intervenţie umană*. „În explicaţia istorică, potrivit vederilor mele bune sau rele* – nota Braudel, motivându-şi opţiunea –, *totdeauna timpul lung sfârşeşte prin a triumfa. Contestatar al unei mulţimi de evenimente, al tuturor acelora pe care nu ajunge să le antreneze în propriul său curent şi pe care le îndepărteză necruţător, el limitează, desigur, libertatea oamenilor şi chiar partea ce revine hazardului”. 2* Or, expulzarea (sau diminuarea până la insignifianţă) a evenimenţialului în favoarea marilor structuri şi aruncarea în derizoriu a individualităţilor, pe lângă faptul că erau din ce în ce mai dizarmonice cu evoluţia spiritului public occidental (caracterizat, cu începere din anii ’80, printr-o sensibilitate crescândă faţă de tot ceea ce însemna specificitate şi diferenţă), nu cadrau nici cu profesiunea iniţială de credinţă a „noii

istorii” – nutrită, în această privinţă, nu de exemplul lui Marc Bloch, ci de cel al lui Lucien Febvre –, de a se dedica aducerii în actualitate a trecutului prin prisma dimensiunii sale umane. Criza provocată de această inadecvare şi reacţia inversă ce a urmat au substituit amplelor construcţii de tip pirennian şi braudelian parţialitatea reconstituirilor şi perspectivele fragmentare de care am vorbit, reabilitând, simultan cu latura subiectivă, umană, a trecutului, şi genurile care o puteau evoca cel mai bine: biografia (monografia), politicul, naraţiunea şi evenimentul. Sunt chiar cele pe care le oglindeşte, în parte, şi prezentul volum. Mă voi referi imediat la el, nu înainte însă de a stărui câteva momente asupra biografiei intelectuale a coordonatorului (Jacques Le Goff), care – după cum spuneam la început – denotă, prin cel puţin câteva din secvenţele ei definitorii, evoluţiile mai sus schiţate.

Născut la Toulon *(„oraşul cel mai colonialist din Franţa”),* la 1 ianuarie 19243, Jacques Le Goff era copilul unic al unei familii de intelectuali4.

1. V., de exemplu, între multe altele, *Mahomed şi Carol cel Mare,* traducere de Sanda Oprescu, Meridiane, Bucureşti, 1996 şi *Histoire économique et sociale du Moyen Âge,* PUF, Paris, 1963.

2. *Cf. Mediterana şi lumea mediteraneană...* ed. cit., vol. VI, p. 167.

3. Pentru informaţiile care urmează, y. Jacques Le Goff, *Une viepour l’histoire. Entretiens avec Marc Heurgon,* Editions de la Découverte, Paris, 1996. Mulţumesc doamnei Cristiana Oghină-Pavie pentru semnalarea acestei surse.

4. Tatăl era profesor de engleză, cu stagii de predare la Salonic, Smirna şi Alexandria. Mama, în schimb, era profesoară de pian şi, spre deosebire de soţul ei – care devenise profund anticlerical după afacerea Dreyfus –, o catolică ferventă, fără a-i fi impus însă fiului aceeaşi opţiune. Căsătorindu-se, soţii Le Goff hotărâseră, în privinţa copiilor ce urmau să-i aibă, ca aceştia să urmeze

un învăţământ religios până la vârsta primei comuniuni, dar frecventând numai şcoala publică laică. Ulterior, ei trebuiau să decidă singuri dacă doreau să continue sau nu pe calea religioasă. Jacques Le Goff a ales să nu facă acest pas *(ibidem,* p. 10).

REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

a cărei sensibilitate democratică de stânga i-a inspirat de timpuriu viitorului istoric o privire critică asupra ierarhiei sociale, deloc neglijabilă în formarea sa intelectuală. Această opţiune a devenit, la adolescenţă, şi mai pronunţată, încurajată fiind să se cristalizeze atât de militantismul matern (mama sa a fost, între 1935-1937, animatoarea unui grup creştin-democrat, la ale cărui reuniuni şi-a adus cu regularitate şi fiul), cât şi de victoria Frontului Popular, din 1935. pe care tânărul Le Goff nu numai că a aplaudat-o, dar a şi sprijinit-o printr-o campanie nu lipsită de riscuri, în atmosfera încă de pe atunci de dreapta (adesea chiar extremistă) din oraşul natal. Anii războiului (când tatăl refuză să adere la Legiunea de combatanţi cai e-l susţineau pe Pétain, iar el însuşi se sustrage serviciului de muncă obligatorie în Germania) nu puteau decât să-i consolideze într-un chip şi mai pronunţat orientarea de stânga, în consens cu simpatiile celor care făceau parte din aceeaşi familie spirituală ca şi el. După doi ani de liceu la Marsilia (1941-1943), Le Gofi se retrage cu familia într-un sat din Alpi, unde intră în contact cu un grup din Rezistenţă. Debarcarea în Normandia şi capitularea Parisului îngăduie familiei să se instaleze în capitală (noiembrie 1944), unde va rămâne pentru totdeauna. Din fericire, experienţele ce au urmat aveau să-l vindece definitiv pe Jacques Le Goff de predispoziţiile sale de stânga, ferindu-l de a cădea în cecitatea care a afectat, după război, întreaga intelectualitate franceză. Fiind la Praga, în anii 1947-1948, ca bursier al Ministerului Afacerilor Străine, pentru a pregăti o diplomă de studii superioare asupra începuturilor Universităţii caroline, tânărul istoric asistă ca martor ocular la lovitura de stat care a instaurat comunismul. *„Am*

văzut [atunci] – mărturisea el peste ani – *cum se instala o democraţie populară, nu graţie unei mişcări a poporului, ci pur şi simplu prin luarea puterii de către un aparat politic susţinut din exterior". 1* Acelaşi episod l-a pus la adăpost şi de ispita de a se înscrie în partidul comunist, coincizând, pe de altă parte, şi cu desprinderea de Biserică. Simultaneitatea celor două abandonuri nu este, probabil, întâmplătoare. *„... Ceea ce vedeam la École Normale* – îşi amintea mai târziu istoricul – *era că funcţionarea Partidului comunist se asemăna cu funcţionarea Bisericii.* [...] *Nu urma să părăsesc o Biserică pentru a merge în alta".* Spre onoarea lui, Jacques Le Goff a evitat să facă acest pas, fiind astfel scutit de amarele deziluzii ulterioare ale multora dintre confraţii săi2.

1. *Ibidem,* p. 64. Jacques Le Goff nu va reveni la Praga decât în 1992, pentru a primi placheta de aur Palacký a Academiei Cehe de Ştiinţe.

2. *Ibidem,* p. 68. Spectacolul la care asistase fără voie la Praga nu l-a determinat totuşi pe reputatul medievist să evite ulterior orice legătură cu Estul comunizat. La puţin peste un deceniu de la evenimentul evocat, (în 1959), Le Gofi se afla la Varşovia, ca emisar al celebrei EHESS – École des Hautes Études en Sciences Sociales – şi al lui Fernand Braudel, care stabilise în acea epocă legături deosebit de strânse cu Polonia, sprijinit fiind de Ministerul Educaţiei Naţionale şi de cel al Afacerilor Străine. Aici o va cunoaşte, în 1961, pe Hanka, viitoarea soţie (cei doi se vor căsători în 1962 şi vor avea doi copii: Barbara şi Thomas) şi tot aici îl va întâlni Le Goff pe Bronisław Geremek, medievist şi el, cu care va lega o prietenie statornică.

OMUL MEDIEVAL
REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

Gustul pentru istorie i-a fost deschis şi cultivat viitorului medievist nu numai de prestigioasele instituţii pariziene la care a studiat (Liceul „Louis-le-Grand" şi mai ales École Normale, pe care a frecventat-o preţ de cinci ani, din 1945, până în 1950). La formarea lui au contribuit,

în egală măsură, şi câteva întâlniri decisive avute pe parcursul „carierei" de licean şi „normalist", la Toulon şi Paris, cu Henri Michel, de pildă (care, după cum avea să-şi amintească el mai târziu, *„m-a pus pentru prima dată în contact cu documentele istorice şi cu regulile stricte impuse de uzajul lor; el m-a învăţat că, decât să povestească, istoria trebuie mai degrabă să explice" 1)*, şi, la École Normale, cu Charles-Edmond Perrin, primul său „maestru" în istoria Evului Mediu, care *„i-a adus revelaţia a ceea ce putea fi explicaţia unui text istoric inedit" 2.* Cu Henri-Ire ne e Marrou, în schimb, numit profesor la Sorbona în 1945, Le Goff (care nu i-a fost însă student) nu a reuşit să comunice niciodată *(„nu mi-a plăcut opera sa")*, ceea ce nu l-a împiedicat totuşi să-i aprecieze angajamentul politic în favoarea Algeriei (împotriva războiului purtat de Franţa acolo a militat, de altfel, şi el), precum şi spiritul democratic. Această incompatibilitate, alimentată probabil şi de interesul lui Marrou – un catolic practicant – pentru teologie şi problemele religioase de care Le Gofi se detaşase între timp, explică aproape cu certitudine omiterea celebrului autor din dicţionarul de mai târziu, consacrat „noii istorii", precum şi din paginile revistei *Annales,* unde, dacă nu mă înşel, Marrou nu a fost niciodată invitat să publice.

Lecturile din Voltaire, Chateaubriand, Guizot şi Michelet – pe care avea să-i integreze ulterior printre precursorii *Analelor* – ca şi contactul cu opera lui Marc Bloch *(„pentru mine cel mai mare medievist şi istoric, care... a lăsat asupra mea, împreună cu Maurice Lombard, cea mai puternică amprentă" 3)* i-au cultivat viitorului medievist aceeaşi înclinaţie, influenţa lor fiind lesne sesizabilă în mai toate scrierile sale de referinţă.

Potrivit unui *„cursus"* academic normal în epocă pentru orice intelectual de vârsta şi mai ales cu talentul său, Jacques Le Goff şi-a completat studiile de acasă cu stagii de oarecare durată în străinătate, la Oxford, în 1951-1952 şi, un an mai târziu, la Roma, popasuri ce s-au dovedit deosebit de fertile pentru cercetările pe care

începuse a le desfăşura în domeniul istoriei economice şi intelectuale. De altfel, sejurul de un an la Şcoala franceză de la Roma îl va determina pe proaspătul absolvent al Şcolii Normale şi profesor la liceul din Amiens (post obţinut în urma luării cu succes a „agregaţiei", în 1950) să-şi reorienteze preocupările, de la istoria universităţilor la activitatea intelectuală din secolele al XII-lea şi al XIII-lea, care va face obiectul uneia din primele sale cărţi4. Puţin mai târziu, ca asistent la Universitatea din Lille, după un an (1953-1954) petrecut la CNRS (Centre National

1. *Ibidem,* p. 34.
2. *Ibidem,* p. 43.
3. *Ibidem,* pp. 98 – 99, 103.
4. *Les Intellectuels au Moyen Âge,* bditions du Seuil, Paris, 1957 (v. şi ediţia în limba română, *Intelectualii în Evul Mediu,* traducere de Nicolae Ghimpeţeanu, Meridiane, Bucureşti, 1994).

de Recherche Scientifique), Le Goff va asocia lumii intelectualilor medievali şi pe aceea a economiei, negustorilor şi bancherilor, care va constitui, de asemenea, subiectul unui cunoscut volum (cel dintâi), elaborat, ca şi următorul, cu utilajul conceptual şi metodologic al istoriei sociale şi sociologiei istorice1.

Amânarea *sine die* a tezei de doctorat („teza de stat"), din motive pe care nu le va lămuri nici el îndeajuns de limpede vreodată2, îi blochează lui Jacques Le Goff o carieră universitară normală, dar nu i-o interzice pe aceea a cercetării, pe care se angajează în urma intrării, în 1959, la celebra „VIE section de l'École des Hautes Études", devenită în anii '60 „École des Hautes Études en Sciences Sociales" (EHESS) – una dintre cele mai importante pepiniere de specialişti şi, în acelaşi timp, bastionul instituţional al „noii istorii" franceze. Responsabilităţile succesive pe care le va deţine aici (director de studii în 1962 – echivalent al gradului de profesor – şi, din 1972 până în 1977, preşedinte al Şcolii, poziţie în care îi succedă lui Fernand Braudel) şi în redacţia *Analelor* (unde este numit, tot de Braudel – care îl şi adusese aici – co-

director, în 1969, alături de Emmanuel Le Roy Ladurie şi Marc Ferro) îi vor oferi nu numai prilejul de a promova şi dezvolta concepţia istorică pe care o moştenise de la mentorii săi (Perrin, Lombard, Bloch, Braudel ş.a.), dar şi de a-i asigura deschiderea spre marele public, oarecum străin, până atunci, de evoluţiile din mediul academic. Numeroasele colaborări la radio (unde are, din 1968, o emisiune săptămânală, „Les lundis de l'histoire") şi televiziune, rubricile din ziarele de mare tiraj, turneele de conferinţe etc. au jucat, în acelaşi sens, un rol covârşitor, atestând totodată prestigiul enorm pe care şi l-a construit, în timp, istoricul. Astăzi, Jacques Le Goff nu mai reprezintă doar un simplu nume. El a ajuns, de fapt, o adevărată instituţie naţională şi internaţională3, un eponim, în fond, pentru Istoria cu majusculă.

Opera sa istoriografică – însumând câteva zeci, poate sute de studii şi mai multe cărţi – este prea bine cunoscută (acum şi la noi) pentru a mai avea nevoie de comentarii întregitoare (deşi ea duce încă lipsă de o analiză sistematică, mai ales din unghi comparatist, în raport atât

1. *Marchands et banquiers du Moyen Âge,* PUF, Paris, 1956 (ediţia în limba română: *Negustorii şi bancherii în Evul Mediu,* traducere de Nicolae Ghimpeţeanu, Meridiane, Bucureşti, 1994).

2. *Astăzi* [în 1996] – mărturiseşte istoricul amintindu-şi de acest episod – *nu mai este vorba decât de o fantomă, iar dacă mă bucură vreun lucru, acesta este, o spun deschis, că nu am făcut o teză. Bunul meu maestru, Charles-Edmond Perrin, nu mă grăbea. Citisem enorm şi câştigasem o adevărată familiaritate cu ansamblul Evului Mediu, îndeosebi cu perioada secolelor al XI-lea şi al XIII-lea, care mă interesa cel mai mult. Am sfârşit prin a depune un subiect de teză asupra muncii intelectuale în şcolile urbane şi în universităţile din secolele XII-XIII, pe care îl lărgisem,* [dându-i titlul de] *«Les Idies et les attitudes* o *l bgard du travail au Moyen Âge». Mă îndoiam însă de această formulare şi, o mărturisesc, până şi de dorinţa mea de a face o teză de stat"* (t/ne *vie pour*

l'histoire... ed. cit., p. 87).

3. Cum ne indică şi nenumăratele distincţii care i-au fost acordate istoricului, inclusiv de către universităţi româneşti.

OMUL MEDIEVAL

REDESCOPERIREA UMANITĂŢII DE ODINIOARĂ

cu predecesorii şi colegii de generaţie ai istoricului, cât şi cu textele asemănătoare de pe continent). Ceea ce se poate spune cel mai pe scurt despre ea este că urmează întocmai parcursul din ultimele decenii ale istoriografiei franceze, ale cărei meandre şi avataruri le condensează. Bunăoară, dacă volumele de început *(Intelectualii în Evul Mediu* şi *Negustorii în Evul Mediu)* reflectă, prin problematica lor şi explicaţia elaborată, atât faza economică şi socială a „noii istorii" – aflată atunci la începuturile ei –, cât şi o oarecare influenţă marxistă, divulgata de importanţa rezervată factorilor materiali şi contextului social, cărora li se atribuie tacit un rol de prim ordin în evoluţia istorică, cele de maturitate1 trădează o preferinţă din ce în ce mai netă pentru zonele profunde şi mai puţin limpezi ale socialului (imaginile, atitudinile, riturile, comportamentele), nemaifiind, pe de altă parte, tentate să reconstituie o tendinţă evolutivă, ci, mai curând, să descrie structurile şi fenomenele cercetate în spiritul unui efort analitic mai riguros. Aidoma tuturor colegilor săi de generaţie, dar şi celor mai vârstnici decât el (Georges Duby, de exemplu), care porniseră de la explorări menite a degaja procese economice şi/sau sociale, pentru a ajunge. În cele din urmă, la mentalităţi, Jacques Le Goff a urmat aceeaşi cale, contribuind prin scrierile sale la configurarea unor domenii noi de cercetare (antropologia politică, viaţa cotidiană, istoria moravurilor etc), ilustrative nu doar pentru parcursul ştiinţific al fiecăruia dintre autori, ci şi pentru transformările istoriografiei, în ansamblu. În acelaşi timp, conştient de impasurile inevitabile de care era ameninţată „noua istorie" prin excluderile pe care le practica, autorul *Imaginarului medieval* a încercat să reabiliteze domenii şi metode ocultate în trecut, cu scopul

de a oferi un suflu nou cercetării. A revenit astfel la genul biografic, revalorificând cu aceleaşi metode modelul aproape uitat construit de Lucien Febvre2. Tot astfel a redevenit Le Goff preocupat de

1. Iată o scurtă listă a celor traduse până acum în limba română: *Civilizaţia Occidentului medieval.* Traducere de Maria Holban, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1970; *Pentru un alt Ev Mediu. Valori umaniste în cultura şi civilizaţia Evului Mediu,* studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. I-II; *Imaginarul medieval. Eseuri,* traducere şi note de Marina Rădulescu, Meridiane, Bucureşti, 1991; *Banii şi viaţa,* Erasm, Bucureşti, 1993. V. şi titlurile citate la nota 4, p. 435 şi nota 1, p. 436.

2. V. în acest sens biografia consacrată de Le Goff lui Ludovic cel Sfânt *(Saint Louis,* Gallimard, Paris, 1996). Iată cum îşi justifică istoricul demersul: *Alegerea unei biografii ţine, fără îndoială, de o sfidare. S-a spus de atâtea ori că istoricii Şcolii* Analelor *nu au iubit genul biografic, încât m-am gândit că ar fi amuzant să văd acest domeniu ceva mai de aproape" (cf. „*Saint Louis a-t-il existe?*"*, Entretien avec l'historien Jacques Le Goff. Propos recueillis par Hugues Salord et Anne Rapin, *Labei France,* nr. 24, iunie 1996). Cât despre modelele oferite de Febvre, acestea sunt: *Un destin: Martin Luther,* Paris, 1928; *Le probleme de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais* (v. şi ediţia în limba română: *Problema necredinţei în secolul al XVI-lea. Religia lui Rabelais*, vol. I-II, traducere, introducere şi note de Horia Lazăr, Dacia, Cluj-Napoca, 1996, 1998); *Autour de l'Heptameron. Amour sacre, amour profane,* Paris, 1952.

dimensiunea umană a trecutului – pe care, la drept vorbind, nu o ignorase niciodată –, încercând s-o reconstituie în toată varietatea şi intercondiţionările sale complexe.

Cartea care se înfăţişează aici cititorilor reprezintă, alături de multe altele, un bun exemplu în acest sens. Ideea volumului – apărut, *nota bene,* mai întâi în italiană,

pentru a fi tradus apoi şi în alte limbi-a venit, îşi aduce aminte istoricul, *„de la prietenii mei Vito şi Giuseppe Laterza. Într-o seară, pe c'ind luam cina acasă la ei, la Roma, mi-au împărtăşit ideea unei noi colecţii, care ar fi urmat să prezinte, în mai multe articole scrise de specialişti, imaginea tipică a omului în diverse perioade ale istoriei.* […] *Prima mea reacţie a fost de prudenţă, deoarece mă întrebam dacă omul, chiar situat fiind într-o perioadă istorică, era un obiect valabil* [de studiu]*. În plus, mă întrebam dacă, fie şi rămânând într-o zonă culturală precisă ca Occidentul, epocile astfel alese îngăduiau realmente definirea unui tip de om. Apoi, mi-am dat seama că era poate o ocazie de a-l arăta nu pe omul medieval, ci imaginile caracteristice ale principalelor tipuri socio-profesionale dintr-o anumită perioadă, al căror ansamblu să poată constitui un soi de portret-robot al tipului uman* [dominant]*. În orice caz, Evul Mediu trebuia redus, aşa cum s-a întâmplat în multe din lucrările mele, la perioada centrală a secolelor al XI-lea şi al XV-lea. Acesta era poate prilejul de a căuta un anumit număr de comportamente mai mult sau mai puţin comune – în ciuda diversităţii lor sociale, naţionale, profesionale etc. – bărbaţilor şi femeilor din Evul Mediu" 1.*

În ciuda aparenţelor, tentativa nu era deloc uşoară, ţinând cont nu numai de problemele metodologice pe care le ridica şi de dificultatea de a selecta cele mai potrivite unghiuri de analiză, ci şi de constituirea grupului însuşi de autori, dispus a-şi asuma o asemenea încercare. Cei zece specialişti aleşi de Le Goff *(„medievişti din diverse ţări, pentru care aveam mult respect, în majoritate italieni şi francezi" 2)* au reuşit totuşi să ducă fără dificultăţi la bun sfârşit iniţiativa, graţie atât experienţei lor în acest domeniu (probată de contribuţii absolut remarcabile), cât şi omogenităţii echipei pe care au format-o sub „bagheta" pricepută a editorului. Dacă numele istoricilor italieni sunt, e drept, mai puţin cunoscute (cel puţin publicului nostru), cele ale francezilor, în schimb, ne apar mult mai familiare, unii dintre autorii respectivi, ca, bunăoară, Jacques

Rossiaud şi André Vauchez, fiind chiar bine ştiute la noi, prin cercetările lor asupra vieţii urbane şi fenomenului artistic medieval, precum şi asupra spiritualităţii creştine în aceeaşi epocă3. Nu atât de des întâlnit ca acestea două, numele Christianei Klapisch-Zuber se regăseşte, totuşi, din ce în ce mai des în ultimii ani în contextul mai multor cercetări cu caracter antropologic, dedicate familiei şi feminităţii.

1. *Cf. Une vie pour l'histoire...* ed. cit., pp. 222 – 223.

*l'*LMntre cărţile lor, cele traduse în limba română sunt: Jacques Rossiaud (în colaborare cu Marcel Pacaut), *Epoca romanică,* Meridiane, Bucureşti, 1982, respectiv André Vauchez, *Spiritualitatea Evului Mediu occidental,* Meridiane, Bucureşti, 1994.

În timp ce numele lui Bronisław Geremek şi Aron J. Gurevici (singurii autori răsăriteni prezenţi în volum) se leagă de explorarea marginalităţii sociale şi a mentalului colectiv medieval, domenii de asemenea intens frecventate în ultimul timp de exegeza istorică1.

Cel dintâi aspect metodologic al anchetei întreprinse de ei, care invită la o atentă reflecţie, este legitimitatea reducţionismului. Autorizează, oare, varietatea şi pluralismul inerente medievalităţii reducerea diversităţii proceselor şi fenomenelor la „numitorul comun" al unei umanităţi singulare? Sau, cum spune Jacques Le Goff: *Jtecunoşteau oare înşişi oamenii Evului Mediu o realitate ce trebuia numită* omul, *desluşeau ei în amestecul societăţii în care trăiau un model aplicabil deopotrivă regelui şi cerşetorului, călugărului şi menestrelului, negustorului şi ţăranului, bogatului şi săracului,* [...] *femeii şi bărbatului? Fără nicio îndoială, răspunsul* – continuă tot el – *este afirmativ şi chiar trebuie să subliniem că puţine epoci au avut, ca Evul Mediu creştin occidental din secolele al XI-lea şi al XV-lea, convingerea existenţei universale şi veşnice a unui model uman" 2.* Din unghi religios şi potrivit paradigmei creştine dominante, „omul" medieval se definea, generic, nu doar ca o creaţie a Divinităţii, ambivalenţă *(corp* şi *suflet),* efemeră (un *homo*

viator) şi etern stigmatizată de păcatul originar (de unde şi exigenţa unei penitenţe continue), ci, în acelaşi timp, şi ca „depozitar" inconştient al unei sume de structuri mentale (polaritatea dintre vizibil şi invizibil, miracolele, tradiţia, simbolurile şi construcţiile imaginarului), prin filtrul cărora se raporta atât la lume, cât şi la propria-i fiinţă. Din perspectiva inserţiilor sociale, el se diviza însă în mai multe tipuri, fiecare cu particularităţile sale. Aceasta este, de altfel, perspectiva pe care o privilegiază cartea, încercând să împace inevitabila unificare a imaginilor, operată de percepţia colectivă, cu exigenţa de a nu oculta diversitatea – contrastantă şi, adesea, conflictuală – specifică epocii. Să-i dăm însă din nou cuvântul lui Jacques Le Goff, pentru a ne explica el însuşi raţiunea demersului: „Mei *unul* [dintre autori] *nu a conceput şi prezentat profilul omului medieval în afara societăţii în care trăia.* [...] *Toţi istoricii care au contribuit la realizarea acestui volum au încercat, aşa cum doream şi eu, să descrie şi să explice omul medieval cu ajutorul realităţilor economice, sociale, mentale şi imaginare, în a căror uniune structurată majoritatea istoricilor actuali văd însăşi istoria. [...] Omul medieval este prezentat aici în toate dimensiunile sale, inclusiv cea imaginativă" 3.*

Prima dintre aceste dimensiuni este aceea ideologică, reprezentată de faimoasa schemă tripartită *(oratores, bellatores, laboratores),* enunţată pentru întâia dată în jurul anului 1030 de Adalberon, episcop de Laon.

1. *Cf.* Bronisław Geremek, *Les marginaux parisiens aux XTV – eme et XVème siècles,* Flaminarion, Paris, 1976; Aron J. Gurevici, *Les categories de la culture midievale,* Gallimard, Paris, 1983; *idem, La culture populaire au Moyen Âge. „Simplices et Docţi",* Aubier, Paris, 1996.

2. *Omul medieval,* p. 7.

3. *Ibidem,* p. 12.

Celor trei tipuri – călugărul, cavalerul şi ţăranul – le sunt consacrate primele trei studii, fiecare din autori (Giovanni Miccoli, Franco Cardini şi Giovanni Cherubini) scoţând în evidenţă elementele care le definesc cel mai

exact personajele: elitismul şi vocaţia hegemonică (la călugări), violenţa constitutivă, dar şi generozitatea inspirată de pietate (la cavaleri), truda cotidiană, pentru a face pământul să rodească (la ţărani). În arierplanul acestei imagini dominante îi aflăm pe cei uitaţi, neconsemnaţi decât „pieziş" în izvoare, fie că este vorba de marginali (termen ce reuneşte o varietate greu de închipuit a tipurilor, de la jongleri, prostituate şi bufoni la cerşetori, vagabonzi şi infirmi) sau de femeie şi copil (ultimele două categorii – marginalul şi femeia – făcând obiectul analizelor lui Bronisław Geremek, respectiv Christiane Klapisch-Zuber). Renaşterea vieţii urbane şi avântul demografic şi economic din secolele al XI-lea şi al XIII-lea au dat naştere unor personaje sociale noi: negustorul, intelectualul şi artistul – altfel spus, orăşenilor –, contribuţia lor la transformarea mentalităţilor dovedindu-se sub multe aspecte decisivă. Cele trei tipuri (patru, dacă-l socotim şi pe citadin) – atent scrutate de Aron J. Gurevici, Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, Enrico Castelnuovo şi Jacques Rossiaud – îşi asociază încă unul, sesizabil atât ca personaj social, cât şi ca model: sfântul – proiecţie inversă a celui exclus sau marginal, de care a fost vorba mai înainte. El este analizat de André Vauchez.

Observam la început că volumul rezumă cu fidelitate strategiile împrumutate de-a lungul timpului de „noua istorie". Or, prima dintre ele care poate fi identificată aici este chiar această „imersiune" socială a modelului antropologic creştin, pe de o parte după un exemplu de care cercetările mai vechi ale lui Lucien Febvre nu sunt, după cum am văzut, străine şi, pe de altă parte, potrivit spiritului tradiţionalei istorii economice şi sociale, iniţiată la finele deceniului trei. În al doilea rând, prezenta chestionare a umanităţii medievale este limpede tributară şi istoriei mentalităţilor (numită de Jacques Le Goff *„istorie a reprezentărilor" 1)*, fără a mai vorbi de comparatism, din moment ce analizele conţinute în aceste pagini nu doar convoacă, adeseori, noţiuni precum „imagine", „atitudine",

„conduită” etc, dar (cu toate că nu o declară) nu scapă din vedere nici corespondenţele moderne, actuale ale exemplelor cercetate, pentru a le înţelege mai bine specificitatea. Şi aici se cuvine să-l lăsăm încă o dată pe Le Goff însuşi să vorbească: *„Ceea ce face posibilă evocarea documentată şi pertinentă a omului din Evul Mediu* […] este o *fecundă împletire, în istoriografia contemporană, a tipologiilor medievale cu cele moderne. Doar prin combinarea lor istoricul poate prezenta o imagine şi o explicaţie a omului din trecut care să evite anacronismul, răspunzând întrebărilor epocii noastre şi progreselor ştiinţei istorice” 2*. Aceste cuvinte sunt revelatoare mai mult decât prin

1. *Ibidem.* Aceeaşi definiţie este prezentă şi în alte texte ale autorului, cum ar fi „Bild des europäischen Mittelalters”, *Francia,* 17, 1990, pp. 141-158 sau în *Imaginarul medieval, passim.*

2. *Omul medieval,* p. 12.

OMUL MEDIEVAL

Ideea explicită pe care o comunică. Dacă, aşa cum înţelegem de aici, rostul „noii istorii” constă, esenţialmente, m (re) descoperirea (fie şi secvenţială) a umanităţii revolute, pentru a-i explica particularitatea în raport cu prezentul, rămân atunci de explicitat factorii *dinamici* ai acestei umanităţi, mecanismele ei de evoluţie şi schimbare. Cum se transformă oamenii şi colectivităţile la nivel mental? în ce împrejurări are loc această transformare? Poate fi construit un model al ei, apt de a da seama deopotrivă de „impersonalitatea” compactă a socialului şi de specificitatea „imponderabilă” a mentalului? Sunt chestiuni la care nici prezentul volum, nici „noua istorie”, pe „bucăţi”, căreia îi aparţine, nu şi-au propus, desigur, să răspundă. Ele nu devin însă prin aceasta mai puţin importante, continuând să fie, potrivit mai tuturor analizelor istoriografice contemporane, un mare deziderat al viitorului. Neîndoielnic, această – din punctul de vedere al cititorului român – până la urmă nesemnificativă carenţă nu ştirbeşte cu nimic farmecul

unei cărţi care, pe lângă meritul de a ne confrunta cu un „noi înşine” radical diferit, ne oferă şi ocazia de a ne gândi la condiţiile de existenţă ale unei anchete similare, realizată în perimetrul creştinătăţii răsăritene şi al ortodoxiei româneşti în acelaşi interval de timp şi cu aceleaşi mijloace teoretice. Este oare posibil acest lucru? Cu siguranţă că da.

Alexandru-Florin Platon

CUPRINS

OMUL MEDIEVAL *(Jacques Le Goff)* ...5

Capitolul I

CĂLUGĂRII *(Giovanni Miccoli)* ... 35

Capitolul II

RĂZBOINICUL ŞI CAVALERUL *(Franco Cardini)* ... 69

Capitolul III **ŢĂRANUL ŞI MUNCILE CÂMPULUI** *(Giovanni **Cherubini**)* ... 105

Capitolul IV **ORĂŞEANUL** *(Jacques Rossiaud)* ... 129

Capitolul V **INTELECTUALUL** *(Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri)* ... 165

Capitolul VI **ARTISTUL** *(Enrico **Castelnuovo**)* ... 193

Capitolul VII **NEGUSTORUL** *(Aron J. **Gurevici**)* ... 223

Capitolul VIII **FEMEILE ŞI FAMILIA** *(Christiane **Klapisch-Zuber**)* ...261

Capitolul IX **SFÂNTUL** *(André Vauchez)* ... 285

Capitolul X **MARGINALUL** *(Bronisław Gerem. ek)* ... 317

Postfaţă **Redescoperirea umanităţii de odinioară**... 345

f; V.

În colecţia PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României.*

Aspecte ideologice şi culturale

2. Lev Şestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*

3. Matei Călinescu – *Viaţa şi opiniile lui Zacharias Lichter*

4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*

5. Henri Bergson – *Gândirea şi mişcarea*

6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*

7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistenţa miturilor:*

Cazul Mişcării legionare

8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*

9. Paul Valéry – *Criza spiritului şi alte eseuri*

10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*

11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*

12. Ignaţiu de Loyola – *Exerciţii spirituale*

13. * * * – *Testamentum Domini* (ediţie bilingvă)

14. Adrian Marino – *Politică şi cultură*

15. Georges Duby – *Anul 1.000*

16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*

17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*

18. Henri Bergson – *Materie şi memorie*

19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*

20. Gabriel Andreescu – *Naţionalişti, antinaţionalişti...*

O polemică în publicistica românească

21. Stelian Tănase – *Revoluţia ca eşec*

22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*

23. Françoise Thom – *Sfârşiturile comunismului*

24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*

25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ş.a. – *Fenomenologie şi teologie*

26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*

27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*

28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*

29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*

30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare şi alte eseuri*

31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii şi politica*

32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*

33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*

34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*

35. Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 8 Serate TV*

36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*

37. Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi. Mici cronici din Europa Răsăriteană şi de prin alte părţi*

38. Cristian Bădiliţă (ed.) – *Eliadiana*

39. Ioan Bucluca – *Şi a fost seară, şi a fost dimineaţă*

40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică?*

41. Leon Wieseltier – *împotriva identităţii*

42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*

43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*

44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*

45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*

46. Dan Pavel – *Cine, ce şi de ce?*

47. Vladimir Jankelevitch – *Iertarea*

48. Andrei Cornea – *Penumbra*

49. Iosif Sava – *Muzica şi spectacolul lumii. 10 Serate TV*

50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*

51. Cristian Bădiliţă – *Călugărul şi moartea*

52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*

53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*

54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*

PLURAL M

1. Emile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*

2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*

3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*

4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*

5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*

6. J. Martin Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*

7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*

8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*

9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*

10. Filostrat – *Viaţa lui Apollonios din Tyana*

11. Diogenes Laertios – *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*

12. Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*

13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14.15. Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*

16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*

17. Cicero – *Despre divinaţie*

18.19. Elena Niculiţă-Voronca – *Datinile şi credinţele poporului român adunate şi aşezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*

21. Paul Zumthor – *Babei sau nedesăvârşirea*

22. Porfir – *Viaţa lui Pitagora. Viaţa lui Plotin*

23. E.R. Dodds – *Grecii şi iraţionalul*

24. Jean Delumeau – *Mărturisirea şi iertarea. Dificultăţile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*

25. Thomas de Aquíno – *Despre fiind şi esenţă*

26. I.

— Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat.*

Privire generală. Medicina magică

27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică şi în cea grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş

28. Emmanuel Levinas – *Totalitate şi Infinit* 29 * – * *Evanghelii apocrife*

30. Jacques Le Goff (coord.) – *Omul medieval* în pregătire:

Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere* Jacques Derrida – *Fantomele lui Marx* Pavel Florenski – *Stâlpul şi temelia adevărului*

Omul medieval este primul titlu dintr-o serie care va continua cu:

Eugenio Garin – *Omul Renaşterii* Michel Vovelle – *Omul Iluminismului* Rosario Villari – *Omul Barocului* François Furet – *Omul Romantismului*

Această culegere de texte, alcătuită de reprezentanţii „noii istorii", descrie omul medieval nu doar ca pe o creaţie (etern stigmatizată de păcatul originar) a Divinităţii, ci şi ca „depozitar" al unui imaginar colectiv. Analiza atinge straturile de profunzime şi mai puţin limpezi ale socialului, acolo unde „noua istorie", prin şcoala franceză a *Analelor,* ia în seamă atitudinile, comportamentele, riturile, miracolele, tradiţia, simbolurile şi construcţiile imaginarului din Evul Mediu.

Cartea oferă zece profiluri ale omului medieval, realizate de zece importanţi medievişti contemporani, sub îndrumarea istoricului Jacques Le Goff, prestigioasă personalitate în domeniu.

Călugării
Războinicul şi cavalerul
Ţăranul şi muncile câmpului
Orăşeanul
Intelectualul
Artistul
Negustorul
Femeile şi familia
Sfântul
Marginalul

Tradusă în numeroase limbi şi reeditată periodic, datorită interesului enorm pe care îl suscită, lucrarea constituie un titlu de referinţă atât pentru documentarea specialiştilor, cât şi pentru oricine doreşte să se familiarizeze cu istoria Evului Mediu, din perspectiva realităţilor economice, sociale, mentale şi imaginare.

EDITURA POLIROM ISBN 973 – 683 – 285 – 6

I – 42U7B – f
5 162410*